سہ ماہی

اردو ادب

اداریہ

مضامین

ایک عاجزانہ التماس: کیا ہمیں اردو ادب کی ایک موزوں تاریخ نصیب ہو سکتی ہے؟

نو آبادیاتی سائیکی اور ادب کا تاریخی بیانیہ

میر تقی میر کی ایک گم شدہ بیاض کی دریافت

'نہج البلاغہ' کا استناد: ہندستان میں کی گئی چند اہم کوششیں

علامہ شبلی کے نام معاصرین کے خطوط

مسدسِ حالی: صحیفۂ تنبیہ الغافلین

ہندستان سے ایک کتاب

قلم کاری اور ہمارے قلم کار

'دستنبو' کے اُردو ترجمے کا قضیہ اور رشید حسن خاں

خصوصی لیکچر کا متن

سر سیّد کی مذہبی اصلاحات

ریسرچ اسکالر گوشہ

قرۃ العین حیدر کے چند منتخب افسانوں کے امتیازی خطوط

اُردو کی نئی بستیاں

'زرد پتوں کا بن' کی عشرت آفریں

تبصراتی مضمون

آثار الصنادید: ایک نہایت اہم کتاب کا عبرت ناک انگریزی ترجمہ

ایک خط

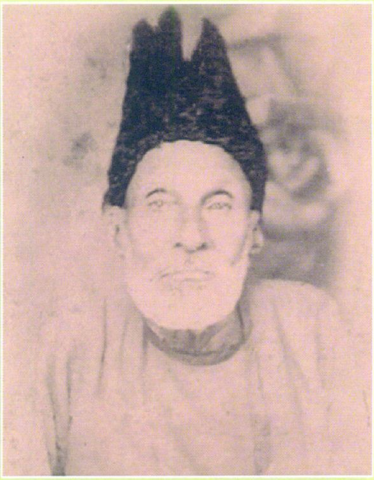
محمد حسن عسکری پر خصوصی شمارہ: چند معروضات

انجمن ترقی اردو ہند

گولڈن جبلی تقریبات 1969-2019

قادر نامہ

مرزا اسد اللہ خاں غالب



تدوین و تحقیق: اخلاق احمد آہن

غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی

Price: 50/-

سہ ماہی

اردو ادب

مدیرِ اعلا

صدیق الرحمٰن قدوائی

مدیر

اطہر فاروقی

معاون مدیر

سرور الہدیٰ

انجمن ترقی اردو (ہند) نئی دلّی

مجلسِ مشاورت: • پروفیسر شمیم حنفی • پروفیسر محمد ذاکر • ڈاکٹر فیروز دہلوی

شمارہ: **253**، جلد: **64** (جنوری تا مارچ **2020**)

قیمت: فی شمارہ: **150** روپے، سالانہ **600** روپے

(Subscription Annual: Rs 600, Per issue: Rs 150)

غیر ممالک کے انفرادی خریداروں کے لیے یہ رقم **40** امریکن ڈالر فی شمارہ اور سالانہ **150** امریکی ڈالر ہوگی جب کہ اداروں کے لیے زرِ تعاون کی رقم **50** ڈالر فی شمارہ اور **200** امریکی ڈالر سالانہ ہوگی۔

(غیر ممالک کے لیے ایک شمارے کی پوسٹیج اور پیکیجنگ پر تقریباً **500** روپے خرچ آتا ہے)

• 'اردو ادب' منگوانے کے لیے رقم ڈرافٹ یا منی آرڈر سے 'انجمن ترقی اردو (ہند)' کے نام ارسال کیجیے۔ یہ رقم بینک ٹرانسفر سے بھی روانہ کی جاسکتی ہے مگر اس کے بعد رقم بھیجنے والے حضرات کو خط یا ای میل کے ذریعے بینک ٹرانسفر اور رقم بھیجنے کے مقصد کی تفصیلات سے سرکولیشن انچارج کو ان کی ای میل آئی ڈی **rahmaniamirulhasan@gmail.com** پر مطلع کرنے کی زحمت کرنا ہوگی۔ بینک ٹرانسفر کے لیے متعلقہ تفصیلات یہ ہیں:

Anjuman Taraqqi Urdu (Hind), A/c No 0158201000018
IFSC: CNRB0000158, Canara Bank, D.D.U. Marg, New Delhi - 110002

تخلیقات روانہ کرنے یا ان کی اشاعت سے متعلق معلومات حاصل کرنے کے لیے جناب عبدالرشید صاحب سے ان کے سیل فون نمبر **0091-9990972397** اور ای میل: **rasheedblue@gmail.com** پر بھی رابطہ کیا جاسکتا ہے

مدیر	:	اطہر فاروقی
مالک	:	انجمن ترقی اردو (ہند)، اردو گھر، **212**، راؤز ایونیو، نئی دہلی-**110002**
پرنٹر پبلشر	:	عبدالباری
سرکولیشن انچارج	:	امیر الحسن رحمانی **(Cell Phone: 0091-9990068416)**
مطبوعہ	:	اصیلا آفسٹ پرنٹرس، **1307-08**، کلاں محل، دریا گنج، نئی دہلی-**110002**

Printed and published by Abdul Bari on behalf of the Anjuman Taraqqi Urdu (Hind), Urdu Ghar, 212, Rouse Avenue, New Delhi-110002
and printed at at Asila Offset Printers,
1307-08, Kalan Mahal, Darya Ganj, New Delhi-110002
Editor: Dr Ather Farouqui, E-mail: farouqui@yahoo.com
Website: www.atuh.org, E-mail:urduadabquarterly@gmail.com
Ph: 0091-11-23237722, 23237733

فہرست

اداریہ	صدیق الرحمٰن قدوائی	5

مضامین

ایک عاجزانہ التماس: کیا ہمیں اردو ادب کی ایک موزوں تاریخ نصیب ہو سکتی ہے؟	شمس الرحمٰن فاروقی ترجمہ: اطہر فاروقی	7
نوآبادیاتی سائیکی اور ادب کا تاریخی بیانیہ	محمد عاطف	24
میر تقی میر کی ایک گم شدہ بیاض کی دریافت	معین الدین عقیل	40
'نہج البلاغہ' کا استناد: ہندستان میں کی گئی چند اہم کوششیں	سیّد علی ندیم رِضوی	62
علامہ شبلی کے نام معاصرین کے خطوط	محمد الیاس الاعظمی	73
مسدسِ حالی: صحیفۂ تنبیہ الغافلین	ارشد محمود ناشاد	107
ہندستان سے ایک کتاب	آصف فرخی	119
قلم کاری اور ہمارے قلم کار	خوشونت سنگھ ترجمہ: نصرت ظہیر	126
'دستنبو' کے اُردو ترجمے کا قضیہ اور رشید حسن خاں	ابراہیم افسر	147

خصوصی لیکچر کا متن

سر سیّد کی مذہبی اصلاحات	نجم الہدیٰ	156

ریسرچ اسکالر گوشہ

قرۃ العین حیدر کے چند منتخب افسانوں کے امتیازی خطوط	فصیح الرحمٰن	166

اُردو کی نئی بستیاں

'زرد پتوں کا بن' کی عشرت آفریں	اطہر فاروقی	172

تبصراتی مضمون

آثارالصنادید: ایک نہایت اہم کتاب کا عبرت ناک انگریزی ترجمہ	نکھل کمار	183

ایک خط

محمد حسن عسکری پر خصوصی شمارہ: چند معروضات	عبدالرحمٰن مومن	198

گزارش

قلم کار حضرات سے درخواست ہے کہ وہ اپنی تخلیقات اور مضامین
سہ ماہی 'اردو ادب' کی ای میل آئی ڈی:
urduadabquarterly@gmail.com
پر ارسال کریں اور مضامین کی اشاعت سے متعلق معلومات کے لیے
جناب عبدالرشید سے ان کے موبائل نمبر:0091-9990972397 اور
ای میل: rasheedblue@gmail.com پر رابطہ کریں۔
'اردو ادب' کے سرکولیشن سے متعلق معلومات کے لیے جناب امیر الحسن
(سرکولیشن انچارج) سے اُن کے موبائل نمبر:0091-9990068416
اور ای میل:rahmaniamirulhasan@gmail.com
پر رابطہ کریں
مندرجۂ بالا دونوں ہی حضرات سے موبائل پر رابطہ صرف دفتر کے
اوقات میں کریں تاکہ آپ کے حکم کی فوراً تعمیل ہو سکے
(ادارہ)

اداریہ

جمہوری نظام میں اصل قوت کس کے پاس ہونی چاہیے یہ بحث ہمارے ملک میں تیز ہوگئی ہے۔ حال میں ہمارے آئین سے متعلق جو سوال سامنے آئے ہیں اُن کا تعلق براہِ راست جمہوری نظام کی بنیادوں سے ہے۔ تقریباً ستّر سال پہلے آئینی طور پر ایک خودمختار سیکولر جمہوریت کی شکل میں نئے ہندستان کی بنیاد رکھی گئی تھی جو برسوں کی عوامی جدوجہد اور اس سے پیدا ہونے والی خواہشات کا حاصل تھیں۔ اب گزشتہ برسوں کے تجربات اور آج کی ضرورت کی روشنی میں خود اپنا احتساب کرنا بہت مناسب ہے۔ اس سے ہماری راہیں روشن ہوں گی۔ ان حالات میں زبان و ادب کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہے۔ اردو ادب جس نے ہر زمانے میں اعلا اقدار کو پروان چڑھایا اور پریم چند جیسے دانشوروں کی آواز کو دور تک پھیلایا ہے اور آزادی کی جدوجہد اور زندگی کے ہر شعبے میں مثبت اقدار پر اصرار کیا ہے۔ موجودہ صورتِ حال میں لکھنے والوں کو آئین سے متعلق ہونے والی بحثوں میں حصہ لینا ہی ہوگا۔

آج ہمارے ہاں بنیادی انسانی حقوق، آزادیِ خیال اور اظہار کی جرأت کی اہمیت پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ تہذیب کے ساتھ ساتھ ادب کی سرحدیں بھی عرصہ ہوا جغرافیائی حدوں سے گزر چکی تھیں اور دوسرے ملکوں کے فن و ادب سے آنکھیں ملا رہی تھیں۔ بہت کچھ نئی سرزمینوں سے حاصل کر رہی تھیں۔ چناں چہ اُردو زبان و ادب بھی دوسری زبانوں کی طرح کسی ایک دائرے میں محدود ہونے پر مجبور نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری کتابوں، رسالوں، مقالوں اور مباحثوں میں نئے نئے فکری اور فنی حوالے پائے جاتے ہیں۔ تراجم کے ذریعے نئے نئے پہلو سامنے آتے ہیں اور آج کے ادب کا جائزہ لیں تو اُس

پر تازہ تر امکانات کے دروازے کھلے ہوئے ملتے ہیں خواہ ہم اُن سے استفادہ کرنے میں خود کو پورے طور پر آزاد نہ محسوس کرتے ہوں اور دنیا کے دوسرے ملکوں سے علمی، فکری، ادبی اور سیاسی سطح پر منفی اور مثبت اثرات بھی قبول کر سکتے ہیں۔ اس کھلی ہوئی فضا سے ہم جتنا بھی فائدہ اٹھا سکیں وہ ہمیں کرنا چاہیے۔ موجودہ حالات تقاضا کرتے ہیں کہ ہم معلومات اور اطلاعات کے لیے اپنے دروازے کھلے رکھیں، کھلی آنکھوں سے دنیا کو دیکھیں اور تعصّبات کو راہ میں نہ آنے دیں۔

آج اردو کا دامن بہت پھیلا ہوا ہے، اس کے پاس وسائل کی بھی اب کمی نہیں ہے۔ ہمارے تخلیق کار بیرونِ ملک سے بھی پیہم رابطہ رکھتے ہیں، مگر فنّی اور تخلیقی اعتبار سے پہلے کے مقابلے میں ہمارے ہاں ایک سناٹا سا دکھائی دیتا ہے اور وہ ہماہمی نہیں جو ترقی پسندی، جدیدیت، مابعد جدیدیت کے عروج کے زمانوں میں ملتی تھی۔ ''اردو ادب'' دوسرے رسائل کی طرح منتظر ہے کہ ادبی فضا میں کچھ ہلچل دکھائی دے۔

صدیق الرحمٰن قدوائی

شمس الرحمٰن فاروقی
انگریزی سے ترجمہ: اطہر فاروقی

ایک عاجزانہ التماس:
کیا ہمیں اردو ادب کی ایک موزوں تاریخ نصیب ہوسکتی ہے؟

بیبا کی سے اپنی بات کہنے والے رالف رسل نے ہمارے لیے ایک درشت نسخہ تجویز کر دیا ہے کہ اردو ادب کی تاریخ کس طرح نہ لکھی جائے۔ اگرچہ انھوں نے انگریزی میں لکھی گئی اردو ادب کی تین تواریخ کے پس منظر میں اپنی چبھتی ہوئی باتیں لکھی ہیں لیکن یہ باتیں اردو ادب کی تقریباً تمام تاریخوں کے بارے میں کہی جاسکتی ہیں جن میں ادبی تحریکیں یا اصنافِ ادب کی تاریخیں شامل ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ رالف رسل اگر اردو میں لکھی گئی تواریخ پر نظر ڈالتے تو وہ زیادہ نہیں تو اتنے ہی ناراض ضرور ہوتے جتنے انگریزی میں لکھی ہوئی تاریخیں پڑھ کر ہوئے ہیں۔

رالف رسل مگر اس بارے میں ہمیں بہت کم بتاتے ہیں کہ اردو ادب کی تاریخ کس طرح لکھی جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے تین نکتے اٹھائے ہیں، اور افسوس مجھے ان تینوں سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اردو ادب کی تاریخ (ظاہر ہے ان کی مراد انگریزی میں لکھی گئی تاریخوں سے ہے، کیونکہ وہ بنیادی طور پر انگریزی داں قارئین کو مخاطب کر رہے ہیں) مبنی بر انتخاب ہونی چاہیے: اب بات یہ ہے کہ سبھی تاریخیں منتخبہ نوعیت کی ہوتی ہیں اور ہر تاریخ کے مشمولات، اس کے حجم کا تعین کرتے ہیں۔ لیکن اس انتخاب کو بنیادی ضرورت قرار دینے سے نہ صرف ذاتی تعصّبات کو ہوا ملے گی بلکہ مرکزی نکتہ بھی چھوٹ جائے گا۔ اپنے مطلب کی باتیں یاد رکھنے والا کیسے انتخاب کا اہل ہوسکتا ہے۔ میر اپنے تذکرے، نکات الشعرا (1752 کے آس

پاس) میں، دکن (اصطلاحاً بشمول گجرات) کی اردو شاعری کے تقریباً ساڑھے تین سو سال کا ذکر، بطورِ معذرت یہ کہتے ہوئے نمٹا دیتے ہیں کہ وہاں ایک شاعر بھی ایسا نہیں گزرا جس نے دو مربوط مصرعوں والا کوئی شعر کہا ہو۔'انتخابیت' کی ایک اور مثال جدید اردو تنقید پر شارب ردولوی کی لکھی ہوئی کتاب 'جدید اردو تنقید: اصول ونظریات' (لکھنؤ، 1981) ہوسکتی ہے جو 1968 میں آئی تھی اور جواب تک کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ ردولوی نے تقریباً پانچ سو صفحات پر پھیلی ہوئی اس کتاب میں محمد حسن عسکری کا ذکر بہت ہی کم کیا ہے۔ عسکری سے اختلاف کرتے ہوئے تکلفاً انھیں تین صفحات دیے گئے ہیں، بس۔

رسل کا دوسرا نکتہ دراصل پہلے نکتے کا ہی ضمیمہ ہے۔ وہ کہتے ہیں، ''اپنے قارئین کو وہ بتایئے جو وہ جاننا چاہتے ہیں۔'' ظاہر ہے کہ کوئی بھی تاریخ داں چونکہ یہ فیصلہ نہیں کرسکتا کہ اس کا قاری کیا جاننا چاہتا ہے، چنانچہ وہ قاری کی 'ضرورت' والے آسودہ تصورات کی طرف مڑ جائے گا۔ اُس کی خواہش کے لحاظ سے بھی اور اِس حساب سے بھی کہ اُس کے لیے' کیا جاننا ضروری ہے'۔

تیسرا نکتہ جو رالف رسل اردو ادب کے آئندہ تاریخ دانوں کے لیے تجویز کرتے ہیں، یہ ہے کہ جن سماجی اور تاریخی حالات میں ادب تخلیق کیا گیا انھیں بیان کیا جانا چاہیے۔ غالباً یہ بات صرف اردو ادب کے ضمن میں کہی گئی ہے، جو کہ رسل سمجھتے ہیں انگریزی ادب سے مختلف ہے، اس لیے تاریخ داں کو چاہیے کہ وہ اسے موزوں ومناسب تاریخی، سماجی پس منظر میں سامنے رکھے تاکہ وہ غیر اردو داں قاری کی سمجھ میں آسکے۔ وہ کہتے ہیں کہ اردو ادب تخلیق ہے:

> اُن سماج اور تاریخی حالات کی جن سے آپ کے قاری بہت کم واقف ہیں۔ اس لیے ادب کو سماجی اور تاریخی تناظر میں پیش کیجیے۔

بہ ظاہر اِس آسان سے فرمان کا جواب یہ ہے کہ ادب کو اس کے وقت اور مقام پر متعین کرنے سے کہیں زیادہ ضروری ہے قاری کو اس کی شعریات، اصول وضوابط اور روایات سے واقف کرایا جائے تاکہ وہ اسے زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکے۔ اس کے اور بھی کئی جواب ممکن ہیں مگر میرا مضمون رسل کو جواب دینے سے تعلق نہیں رکھتا۔ جو بھی ہو میں اردو ادب کی اِن تینوں تواریخ سے رسل نے جو نتائج اخذ کر کے اپنے مضمون میں بیان کیے ہیں، سے مجھے پوری ہم دردی ہے۔ میں بس ان کے دائرہ نظر کو وسیع کرنا اور یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ابھی تک اردو ادب کی کوئی ایسی تاریخ نہیں لکھی گئی ہے جو ہمارے ادب کے ساتھ تھوڑا سا بھی انصاف کر سکے۔

مضمون کے اس حصے کا اختتام، میں رالف رسل کو ان کی علمی فضیلت، صاف گوئی اور مغربی

دنیا بلکہ جنوبی ایشیا میں بھی لوگوں کو اردو ادب کی اہمیت سے واقف کرانے کے مقصد سے کی گئی خدمات کے لیے خراجِ تحسین ادا کیے بغیر نہیں کر سکتا۔ اردو ادب کی تاریخ کیسے نہیں لکھی جانی چاہیے، اس موضوع پر رسل کا مضمون اس امر کی صرف ایک مثال ہے کہ ان کی تعلیمات اور نظریات سے اردو کے اصل قارئین اور مصنّفین کو کس قدر فائدہ ہو سکتا ہے۔

2

میں یہ ضرور کہوں گا کہ اردو ادب کے مورخین یا ناقدین اُن حقیر و کمزور متون کے لیے پوری طرح مورد الزام نہیں ٹھہرائے جا سکتے جو انھوں نے تاریخ کے طور پر پیش کیے ہیں۔ ان کی دو بڑی مجبوریاں تھیں۔ پہلی یہ کہ اردو کو جنم دینے والی تینوں قدیم زبانوں، فارسی، عربی اور سنسکرت میں ادب کی تاریخ کے نمونے نہیں پائے جاتے۔ دوسرے وہ ایک طرح کے احساسِ گناہ اور پوری طرح سرایت کر جانے والے احساسِ کمتری کے بوجھ سے دبے ہوئے تھے۔ وہ مغرب کی (بلکہ انگریزوں کی) ادبی، سماجی، صنعتی اور سیاسی و انتظامی نظم و ضبط کی تہذیب سے مرعوب ہو چکے تھے چناں چہ فطری طور پر انھوں نے فرض کر لیا تھا کہ اردو ادب کو کسی مورخ کی ضرورت تو خیر کیا ہوگی وہ کسی مورخ کے ہونے تک کا بھی مستحق نہیں ہے۔ یہاں تک کہ اس کا عمومی احتساب بھی ضروری نہیں۔

محمد حسین آزاد کی آبِ حیات (1880) کو عام طور سے اردو میں پہلی ادبی تاریخ تصور کیا جاتا ہے۔ یہ 1700 کے آس پاس سے لے کر انیسویں صدی کے وسط تک کی اردو شاعری کا احوال تھا۔ اس کا ذیلی عنوان ہے:

’مشاہیر شعرائے اردو کے سوانحِ عمری اور زبان مذکور کی عہد بعہد ترقّیوں اور اصلاحوں کا بیان‘

یہ کتاب بالعموم اس طرح منظّم انداز سے ترتیب دی گئی کہ ہم میں سے بہتوں نے سوچا کہ ادب کی تاریخیں اسی طرح منظّم ہوتی ہیں: بیانیہ قابلِ فہم، تاریخی ترتیب کے ساتھ تھا نیز مصنف نے اردو شاعری کے پانچ ادوار کی شناخت کا بطورِ خاص خیال رکھا تھا۔ فہرستِ مضامین میں ایک ذیلی عنوان ہے ’تاریخ نظمِ اردو‘۔ پھر بھی اپنے متن میں آزاد اسے تذکرے کا نام دیتے ہیں تاریخ کا نہیں۔ فرانسس پریچیٹ (Frances Pritchett) نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ہر عہد کو دیے گئے صفحات کی تعداد میں تنوع پایا جاتا ہے۔ ابتدائی ادوار کو کم صفحات دیے گئے ہیں۔ اِسے ہر عہد کی قدر و قیمت کے بارے میں آزاد کے مطمحِ نظر کی طرف اشارے کے طور پر لیا جا سکتا ہے اور اس طرح کے واضح یا صریحی فیصلے، یہ سوچنے پر مجبور کر سکتے ہیں کہ مصنف نے تذکرہ نویس کی بجائے تاریخ نویس بننے کی کوشش کی ہے اور یہ اسی کوشش کا نتیجہ ہے لیکن متن میں آزاد نے

ترجیح، یوں لگتا ہے کہ پہلے اٹھارویں صدی کے شاعروں کو دی ہے۔ ماسوااس کے، وہ زیادہ ترجیح ان کوانیسویں صدی کے دہلی کے شعرا میں شمار کرنے کو دیتے ہیں۔ دوسری طرف آزاد بے حد حکایت پسند واقع ہوئے ہیں۔ حکایتیں انھوں نے ایک سچّے داستان گو کے جوش و جذبے سے بیان کی ہیں اوران کا انتخاب ڈرامائی کیفیت کو دیکھ کر کیا ہے نہ کہ حقائق بیانی کی بنا پر۔اس وجہ سے یہ کام تذکرہ نویسی کے دائرے میں داخل ہوتا ہوا لگتا ہے۔

ان ابہامات کے باوجود' آبِ حیات' کوتقریباً ہمیشہ ہی تاریخ کے طور پر لیا گیا ہے، بھلے ہی وہ اغلاط سے پُر اور ایک غیر درست تاریخ ہے۔ اردوادب کی تاریخ کو دراصل کیسا ہونا چاہیے یہ ایک صدی سے زائد عرصہ گذر جانے کے بعد بھی واضح نہیں ہوسکا ہے۔ یہاں تک کہ حکایت پسندی کا رجحان جس کا افتتاح آزاد نے کیا تھا وہ بھی ابھی تک قائم ہے۔اردوادب کی وہ تاریخیں ہمارے حصے میں آئی ہیں جن کے مصنف یا تو وہ ہیں جو ہمیں اُن مصنفوں سے اپنی شناسائی اور گذرے ہوئے واقعات کے بارے میں بتاتے جاتے ہیں جن کا ذکر کتاب میں کررہے ہوں یا پھراُن کی جو بیان کیے جانے والے واقعات پر ذاتی تبصرے کرتے رہتے ہیں۔

اپنی ضخیم کتاب' اردوادب کی تاریخیں' (کراچی، 2000) میں گیان چند جین نے اردو ادب کی درجنوں تواریخ کا جائزہ لیا ہے جن میں بیش تر کیک حد تک بری ہیں۔ گیان چند نے تحسین یا ملامت میں مساویانہ سلوک روا رکھا ہے لیکن وہ اس نقطۂ نظر یا ادبی۔ تنقیدی رویّے پر کبھی غور نہیں کرتے جس کے تحت تاریخیں لکھی گئی ہیں۔ وہ حقائق سے متعلق غلطیوں اور کبھی کبھی ادبی آرا کے لیے انفرادی طور پر مصنّفین کی نکتہ چینی تو کرتے ہیں لیکن جائزہ لینا تو چھوڑیے، وہ یہ بتانے کے لیے بھی نہیں رکتے کہ ان کے ناقص اور غلط فیصلوں کا سبب یا علّت کیا ہے۔ جن تاریخوں کا وہ جائزہ لے رہے ہیں ان کی اطلاقی یا نظریاتی بنیادوں کی انھیں قطعی فکر نہیں۔

رالف رسل نے جن تین تاریخوں کی سخت نکتہ چینی کی ہے اُن کے بعد اردوادب کی کئی قابلِ قدر تاریخیں لکھی گئی ہیں۔علی جواد زیدی کی انگریزی میں تحریر کردہ A History of Urdu Literature (نئی دہلی 1993) اور جمیل جالبی کی وسیع اور ہنوز نا تمام تاریخِ ادبِ اردو (جلد سوم، نئی دہلی 2007) (اردو میں) اس کی مثال ہیں۔ زیدی کے یہاں ایسا کچھ زیادہ نہیں جس کی تعریف کی جائے لیکن جالبی کا کام زبردست ہے جس کا احترام کیا جانا چاہیے، خاص طور پر اس لیے کہ انھوں نے تمام ممکنہ اور حقیقی حوالوں کا استعمال کرنے میں بے حد احتیاط برتی ہے اور جن مصنّفین کی انھوں نے بات کی ہے، صاف نظر آجاتا ہے کہ وہ ان سبھی کا مطالعہ کر چکے ہیں۔ پھر بھی کچھ معاملوں میں

وہ ہمیں مطمئن نہیں کر پاتے۔ خاص سقم ان کے یہاں یہ ہے کہ وہ اس نوآبادیاتی۔ مستشرقی بوجھ کو اتارنے میں ناکام رہے ہیں جو انھیں انیسویں صدی کے جدید کاروں سے وراثت میں ملا ہے۔

3

یہ مان لینے کے بعد کہ ہم اردو ادب کی تاریخ کے لیے کوئی نمونہ ابھی تک وضع نہیں کر پائے ہیں، میری پہلی ترجیح یہ ہونی چاہیے کہ کس طرح کا ماڈل وضع کیا جائے۔ اب جو آگے آئے گا وہ کوئی ماڈل نہیں بلکہ ان واضح اور آشکار انکات کی فہرست ہے جو اردو ادب کی کسی تاریخ میں ہونے یا بالکل نہ ہونے چاہئیں۔ حاضریوں اور غیر حاضریوں کی یہ فہرست میرے اُن تجربات کی آئینہ دار ہیں جو مجھے اردو ادب کی ڈھیروں تاریخوں کے مطالعے یا ورق گردانی کی بدولت حاصل ہوئے ہیں۔ میں آشکارا باتوں، مثلاً تاریخوں dates کی درستی کا ذکر نہیں کروں گا۔ اب تک تاریخ کی ایسی دو کتابیں بھی مجھے نہیں ملی ہیں جن میں کسی ایک واقعے کے رونما ہونے کی یکساں تاریخیں دی گئی ہوں، یہاں تک کہ پیدائش یا وفات کے معاملوں میں بھی نہیں۔ ایسی دو تاریخی کتابیں بھی نہیں ہیں جن میں تاریخ درج کرنے کے سلسلے میں کوئی مستقل وطیرہ اپنایا گیا ہو یا تاریخِ ولادت و وفات، یا کسی مصنف کے سوانح عمری اور مقامِ پیدائش بتانے کا مستقل طریقہ اختیار کیا گیا ہو۔ میرے علم میں تاریخ کی کوئی کتاب ایسی نہیں جس میں کسی ممتاز ترین مصنّفین کی بھی اہم ترین تخلیقات کی تکمیل یا اشاعت کی تاریخیں دی گئی ہوں۔ یہ نقص مسلسل محنت سے دور کیے جا سکتے ہیں، اگر چہ یہ مسلسل محنت ادبی تاریخ کے ہمارے قدیم نظریے کی بنیاد بھی بن سکتی تھی جو ادب کو محض ایک مستقل تسلسل کی شکل میں دیکھتا ہے، ایک دوسرے سے منسلک یا الگ الگ واقعات کے سلسلے کی شکل میں نہیں۔

تاریخ دانوں سے خاص الجھن مجھے ان فرضی کہانیوں کی وجہ سے ہوتی ہے جنھیں وہ جانچ پڑتال کیے بغیر قبول کرتے ہیں یا جارحانہ وطن پرستی کے کسی مقصد کے تحت گھڑ لیتے ہیں۔ سب سے زیادہ مشہور مفروضہ اردو کی پیدائش سے تعلق رکھتا ہے۔ ہر شخص یقین سے مانے بیٹھا ہے کہ اردو مسلمانوں کی لشکر کشی کی وجہ سے یا ان کے دورِ حکومت میں پیدا ہوئی، اور چوں کہ غیر ملکی سپاہ کو روزمرہ ضرورتوں کی تکمیل کے لیے مقامی آبادی سے ہم کلام ہونا پڑتا تھا چناں چہ یہ ضرورت اردو کے وجود میں آنے کا سبب بنی۔ اس تھیوری کو سچ بنانے کے لیے زبان کے نام 'اردو' کو ثبوت میں پیش کر دیا جاتا ہے جس کے معنی بیان کیے جاتے ہیں 'لشکر'۔ تاریخ دانوں نے اس پر توجہ ہی نہیں دی کہ ہماری زبان کو 'اردو' کہنے کا رواج اٹھارویں صدی کے آخر میں پڑا تھا۔ اس وقت اگر

غیر ملکی افواج یہاں تھیں وہ مسلمانوں کی نہیں تھیں۔اس لیے نام نہاد حملہ آور یا قابض مسلمانوں کی فوجوں سے اس کا کچھ لینا دینا نہیں ہے۔اس وقت جو غیر ملکی فوج ہندوستان میں موجود تھی وہ مسلمانوں کی نہیں یورپ والوں کی تھی۔گراہیم بیلی اور محمود شیرانی نے اس سوال کا جواب ڈھونڈ نے کی کوشش کی کہ کیوں اور کیسے یہ زبان اپنی پیدائش پر کئی صدیاں گذر جانے کے بعد'اردو' کہلانے لگی تھی۔وہ کسی نتیجے پر نہیں پہنچے،لیکن بعد کے علما اور مورخین نے یہ سوال ہی نہیں اٹھایا۔[فاروقی صاحب نے یہاں کسرِ نفسی سے کام لیتے ہوئے اپنے تاریخ ساز کام''اردو کا ابتدائی زمانہ''(مکتبہ جامعہ لمیٹڈ،نئی دہلی،2001) کا ذکر نہیں جس نے اس مقدمے کو فیصل کر دیا ہے کہ اردو کا لشکر سے کسی طرح کا کوئی تعلق نہیں—اف۔]

'اردو' کی پیدائش کے فوجی مفروضے کے ساتھ یہ مفروضہ بھی وابستہ ہو جاتا ہے کہ اس سے پہلے ایک ابتدائی زبان تھی جس سے اردو اور ہندی دونوں زبانوں نے جنم لیا۔کچھ ماہرینِ لسانیات نے اس کا ذکر'مغربی ہندی' کے طور پر کیا۔دوسرے لوگوں نے اسے'کھڑی بولی' کا نام دیا اور یہ چپک کر رہ گیا۔اردو زبان یا ادب کے کسی تاریخ داں نے اپنے طور یہ واضح حقیقت بیان نہیں کی کہ کھڑی بولی دراصل اردو تھی(جو پہلے ہندی/ہندوی/ریختہ وغیرہ کہلاتی تھی) اور جدید ہندی کھڑی بولی،اردو کی ہی ایک شکل ہے۔زبان کی پیدائش کے اس ٹیڑھے ترچھے تصور نے اردو کی فطرت سے متعلق ہمارے نظریے کو حقیقت سے دور پھینک دیا۔اردو میں چونکہ فارسی-عربی لفظیات کی کثرت ہے اور عربی اور فارسی چونکہ اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقوں کی زبانیں تھیں،اس لیے،یہ نظریہ رواج پا گیا کہ اردو اگر ہر جگہ کے اونچے طبقے کی زبان نہ بھی ہو تب بھی وہ ایک شہری زبان ہے۔اسی وجہ سے با اثر حلقوں میں ہندی کو'کھردری' یا'دیہاتی' یا پھر'گنواروں کی' زبان سمجھا گیا۔گارساں دتاسی اور سر سیّد احمد خاں جیسے مختلف الخیال لوگ بھی،جو کہ دونوں ہی اردو کے عاشق اور حامی تھے،اسی خیال کے حامل تھے۔سیّد احمد اور دتاسی نے مختلف لہجوں اور بولیوں کو'ہندی' فرض کیا۔حتیٰ کہ اردو کے مصنف بھی یہ ماننے کی حماقت کر بیٹھے کہ اردو ایک شہری زبان ہے جس کی 'عوام' میں کوئی بنیاد نہیں ہے۔ترقی پسند لوگ یہ بات بڑے شوق اور شور سے کہا کرتے تھے۔اس قسم کی خیال آرائی نے اردو اور ہندی بولنے والوں کے پہلے سے خراب رشتوں کو اور کتنا بگاڑا تاریخ دانوں کو اس کا جائزہ لینا چاہیے۔

ایسا لگتا ہے کہ اردو ادب کے تاریخ نگاروں کے شعور کو زبان کا نظریاتی تنازعہ چھو ہی نہیں سکا۔حالاں کہ اس کی بنیاد 1857 کے فوراً بعد پڑ چکی تھی اور جو اگلی صدی میں بھی سرگرم رہا،اور جس

نے اردو میں ادب کی تخلیق اور ادبی نظریے دونوں کو متاثر کیا۔

غیر اردو داں حلقوں میں یہ خام خیالی عام پائی جاتی ہے کہ اردو مغلوں کی، مسلم حکمراں ریاستوں کی اور یقینی طور پر اودھ کی 'عدالتی زبان' یا 'سرکاری زبان' تھی۔ اس غلط تصور (یا یقین) کی بنا پر زبان کے معاملے میں اور بھی پیچ پیدا کیے اور اس کی وجہ سے اردو کو منفی تشہیر ملی۔ ہمارے تاریخ دانوں نے اس طرف کوئی توجہ نہیں کی اور 1930 کے عشرے میں عثمانیہ یونیورسٹی کے بارے میں اچھی اچھی باتیں کہتے وقت وہ یہ بات گول کر گئے کہ اردو کو ریاستِ حیدرآباد کی سرکاری زبان کا درجہ 1920 کے عشرے میں دیا گیا تھا اور یہ کہ اردو مغلوں یا اودھ کے حکمرانوں کی سرکاری یا عدالتی زبان کبھی نہیں رہی۔ 1835 سے 1837 کے درمیان برطانوی حکمرانوں نے ضرور اردو کو بنگال، شمالی مغربی صوبہ (جو اب جدید ہندوستانی ریاست اتر پردیش کا حصہ ہے) اور مرکزی یا وسطی صوبہ جات (جو جدید ہندوستان کے مدھیہ پردیش میں آتے ہیں) میں عدالتوں کی زبان کے طور پر متعارف کرایا تھا۔ اس سے فارسی دانوں، مسلمانوں اور بہت سے ہندوؤں کے بھی جذبات مجروح ہوئے لیکن جہاں تک ہمارے تاریخ نویسوں کا تعلق ہے ان کے لیے غالباً یہ کوئی معاملہ ہی نہیں ہے۔

اردو میں ادبی تاریخ نگاری کا جھکاؤ ہمیشہ دہلی کی طرف رہا ہے اور عمومی طور پر یہ رجحان آج بھی ہے۔ باوجود اس کے کہ پہلے گجری اور بعد میں دکنی نام سے جس زبان اور ادب کو فروغ ملا، وہ سراسر اردو تھی۔ یہی وہ ہے کہ اسے اکثر ہندی بھی کہا گیا۔ 1930 کے عشرے میں نصیر الدین ہاشمی اور محی الدین قادری زور کی مساعی کے نتیجے میں یہ حقائق نقشے پر آ چکے تھے۔ انجمن ترقی اردو کے جنرل سکریٹری مولوی عبدالحق اور انجمن کے جریدے 'اردو' نے بھی اس بازیافت میں مدد کی۔ دہلی ہمارے تاریخ نگاروں کے ذہنوں پر کس قدر چھائی ہوئی تھی، اس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ دہلی کے باہر یا دہلی کے علاوہ ادبی سرگرمیوں کے کسی اور مرکز سے تعلق رکھنے والے ادیبوں کو وہ جائز مقام نہیں دیتے جس کے وہ مستحق ہیں۔ البتہ لکھنؤ کچھ وقت تک اس سے کسی قدر مستثنیٰ رہا۔ ولی دکنی/ ولی گجراتی (1667/1668 تا 1707/1708) کو، جنھوں نے دہلی میں اردو زبان اور شاعری کو اپنی شاعری سے نہ صرف متاثر کیا بلکہ درحقیقت ان ہی کی بدولت اس کا آغاز بھی ہوا، طویل عرصے تک ان کے بنیادی کردار سے محروم رکھا گیا۔ جمیل جالبی نے تو ان کی تاریخِ وفات کو بھی موخر کرنے کی کوشش کی تاکہ ان کی شاعری پر 'دہلی کے جاری رہنے والے اثر' کو کمک پہنچائی جا سکے۔

ہمارے تاریخ نگاروں میں یہ مفروضہ عام ہے کہ رعایتِ لفظی، بالخصوص ایہام کوئی بڑے بھاری عیب ہیں۔ جب انھوں نے دیکھا کہ اٹھارویں صدی میں دہلی کے شعرا ہر قسم کی رعایتِ

لفظی سے خاص رغبت رکھتے تھے تو انھوں نے فوراً ایہام گوئی کی ایک 'تحریک' ایجاد کردی، جو تب تک چلتی رہی جب تک برگزیدہ روحوں اور متین ذہنوں نے 'اصلاحات' نافذ نہیں کر دیں۔ انھوں نے اس 'تحریک' کے اسباب یا محرکات بیان کرنے کی بھی زحمت نہیں کی۔ جب شاہ حاتم (1699 تا 1783) نے اپنا 'دیوان زادہ' (1755) مرتّب کیا اور اپنے مختصر پیش لفظ میں شعری زبان میں تبدیلیوں کے بارے میں کچھ باتیں لکھیں اور بتایا کہ اس ضمن میں خود انھوں نے کیا کچھ کِیا ہے، تو ہمارے تاریخ نگاروں نے فوراً اسے لپک لیا اور ایک دوسری 'تحریک' ایجاد کر ڈالی جسے 'زبان کی اصلاح' کی 'تحریک' کہا گیا۔ اس کے تحت اردو کو سنسکرت آمیز اور برج بھاشائی الفاظ سے 'پاک صاف' کرنے کی 'تحریک' چلی۔

ہمارے مورخوں اور نقادوں نے اس زمانے کی اصل شاعری پر نظر ڈالے بغیر اعلان کر دیا کہ حاتم یا مرزا مظہر جانِ جاناں (1699 تا 1781) نے اس 'اصلاحی تحریک' کو آگے بڑھایا تھا۔ وہ نہ تو شاعری کو پڑھنے کے لیے رُکے، نہ یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ دوسرے انسانوں کی طرح شاعر کے ساتھ یہ لازم نہیں ہے کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہو ویسا ہی وہ کر بھی رہا ہو۔ انھوں نے یہ بھی نہیں سوچا کہ حاتم نے جو کچھ کہا وہ کسی ادبی سیاست کا معاملہ بھی ہو سکتا ہے۔

بعد میں 'تحریک برائے اصلاحِ زبان' کے تعلق سے ہمارے تاریخ نویسوں نے جو شیلے بیانیوں سے یہ مفروضہ قائم کرنے کی کوشش کی کہ زبان ایک غیر مہذب، جنگلی یا بیمار مخلوق ہے جسے نظم و ضبط اور علاج کی ضرورت ہے اور یہ کہ زبان میں تبدیلیاں عوام نہیں بلکہ اساتذہ لاتے ہیں اور انھیں ہی زبان کو ایک خاص طرزِ سخن دینے، 'تراشنے' اور 'سدھارنے' کا حق حاصل ہے۔

سیاسی اور سماجی تاریخ کی دنیا میں شاہ حاتم اور میرزا مظہر جانجاناں شہید سے منسلک مفروضوں سے اردو کو بدنامی ملی اور اس مروجہ نظریے کو تقویت حاصل ہوئی کہ اردو اعلیٰ طبقے کے لوگوں کی زبان ہے، جس میں اودھی یا برج بھاشا جیسی تمام مقامی زبانوں اور یقینی طور پر ہندی کو بھی حقارت کی نظر سے دیکھا گیا، اور یہ کہ یہ دراصل 'ہندی' کی بدعنوانی تھی جس سے اردو کو پاک کرنے کا مقدس فریضہ ہمارے بزرگوں نے اٹھارویں صدی کی دلی میں انجام دیا۔

ایک اور قصہ جسے ہمارے تاریخ نگاروں نے بڑھ چڑھ کر پالا پوسا، وہ یہ ہے کہ پوری اٹھارویں صدی شاہی نظام کے انحطاط کی صدی تھی۔ خاص طور سے دہلی میں اس صدی کے دوران لوٹ مار اور غارت گری کا دور دورہ رہا۔ اس کے نتیجے میں، بقول اُن کے، اردو ادب کے ساتھ کئی طرح کی باتیں ہوئیں: شعرا بڑی تعداد میں دہلی چھوڑ گئے، جس سے یہ شہر تخلیقی طور سے

بانجھ ہوگیا۔اس کے علاوہ شاعر دکھ درد اور رنج وغم کی شاعری کرنے لگے۔ میر کی شاعری کو افسردگی، بے دلی اور زندگی کے قنوطی تصور کی انتہائی شکل کے طور پر پیش کیا گیا۔شاعر ذہنی طور پر 'داخلیت' اور متصوفانہ خیالات کی طرف مائل ہونے لگے۔شاعروں نے متعدد 'شہر آشوب' نظمیات میں شاہی حکومتوں، بالخصوص دہلی کی بادشاہت کے دردناک حالات بیان کیے اور یہ تخلیقات اُس افسوس ناک افراتفری کا ثبوت بن گئیں جو اُن دنوں دہلی کا مقدر بنی ہوئی تھی۔ یہ 'اخلاقی زوال' کا بھی دور تھا۔ پیشہ ور رقاصاؤں کے لیے اس زوال سے بہتر کچھ نہیں ہوسکتا تھا۔ چناں چہ دلی ہر طرح کی بداخلاقی کا گھر بن گئی۔اس پر طرہ یہ کہ ہم جنسی کا رجحان چاروں طرف مقبول ہوگیا۔کچھ تاریخ نویسوں نے از راہ کرم پردے کے رواج کو ان بیرونِ خانہ جنسی رویّوں کا سبب قرار دے دیا جو دہلی کی اردو شاعری میں کہیں کہیں نظر آتے ہیں۔وہ بڑے آرام سے یہ بات بھول گئے کہ قدیم یونان یا متعدد دیگر ثقافتوں میں پردے کا کوئی رواج نہیں تھا جو 'پیشہ ور رقاصاؤں' یا ہم جنسی محبت کے لیے مانع ہوسکتا، لیکن یہ باتیں وہاں بھی عام تھیں۔

یہ سب باتیں یا تو جھوٹ ہیں یا صرف آدھا سچ لیکن برسوں سے یہ ہمارے تاریخ نگاروں کے متون کی خوراک بنی رہی ہیں۔ذرا اور پہلے کے دور میں جائیں تو 'آبِ حیات' میں بھی اس کے بہت سے نمونے مل سکتے ہیں۔تاہم ان قصے کہانیوں نے، غیر شعوری طور پر ہی سہی، مزید کہانیوں کو جنم دینے میں بھی مدد کی ہے۔ایک کہانی انیسویں صدی کی دہلی میں انگریزوں کے 'قیامِ امن' کی کہانی ہے جس کو 1803 کے دوران دہلی میں مرہٹوں پر جنرل لیک (General Lake) کی فتح نے نقطۂ آغاز فراہم کیا۔اس 'انگریزی امن' نے ایک اور افسانے کو بنیاد دے ڈالی: یہ تھا 'نشاطِ ثانیہ' کا افسانہ کہ دہلی میں ادب کے بشمول سب کچھ پھلنے پھولنے اور بہتر ہونے لگا۔

دہلی پر فتح کم وبیش اسی دور سے تعلق رکھتی ہے جب کلکتہ کے فورٹ ولیم کالج میں اشاعتی سرگرمیوں کا آغاز ہوا تھا۔اردو نثر سے متعلق جو کام انگریزوں کی بدولت اس کالج میں ہوئے اور چھپ کر سامنے آئے وہ ادب کا کام کرنے کی نیت سے نہیں کیے گئے تھے۔وہ انگریزوں کی ایسٹ انڈیا کمپنی کے سوِل ملازمین کے لیے اوسط درجے کا مدرّسانہ نوعیت کا مواد مہیا کرنے کے لئے تھے۔'ادبی خدمت' ان کی ترجیح نہ تھی۔لیکن ہمارے تاریخ نویس اسے نہ صرف ادب کے کام قرار دینے پر اصرار کرتے ہیں بلکہ وہ یہ بھی کہتے یا جتاتے ہیں کہ یہ کام جدید اردو نثر کا نقطۂ آغاز ہے جو ابھی تک مصنوعی، آرائشی اور عملاً غیر مفید ہوا کرتی تھی۔اگر چہ بعد کے کچھ تاریخ نویسوں نے سادہ اور افادیتی اردو کے 1800 سے بہت پہلے کے کئی نثر پاروں کے وجود کا ذکر کیا ہے، لیکن ان پر

کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ کسی تاریخ نگار نے فورٹ ولیم کے نثر نگاروں کی ادبی اور تاریخی قدر و قیمت کا حساب لگانے کی زحمت نہیں گوارا کی۔ ہم سب آج بھی فورٹ ولیم کالج کو اپنی ادبی تاریخ کا بے حد اہم مقام سمجھنے پر ضرورت سے زیادہ توجہ دیتے ہیں۔ فورٹ ولیم میں تیار شدہ اردو کتابوں میں سے کچھ انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں بنگال کے ہائی اسکول کلاسوں کے تعلیمی نصاب کا حصہ بن گئی تھیں۔ اور یہی ان کی اصل حقیقت تھی: وہ محض درسی کتابیں تھیں جو ایک خاص ضرورت کے تحت لکھی یا لکھوائی گئی تھیں اور ان کے ذریعہ کسی 'ادبی خدمت' کی انجام دہی کا کوئی منصوبہ نہ تھا۔ فورٹ ولیم کی کتابوں کو وہی مقام ملنا چاہیے جس کی وہ مستحق ہیں: اردو ادب کی تاریخ کے حواشی میں۔

نوآبادیاتی - سامراجی ایجنڈے کو، جو فورٹ ولیم کالج میں اردو اور ہندی کی کتابیں تیار کرانے کے پس پشت کارفرما تھا، یا تو نظر انداز کر دیا گیا یا اس کی جانچ پڑتال سرسری انداز میں کی گئی۔ لیکن ہندوستان کے لسانی میدان میں اردو جس جگہ پر قابض تھی اس کے لیے جان گلکرسٹ نے جو مختلف تجاویز سامنے رکھیں اور قدم اٹھائے، ان کی ستائش کرنے والوں کی کوئی کمی نہیں ہے۔ اسی طرح، جدید ہندی کو اردو سے الگ اور ممیّز زبان قرار دینے میں کالج نے جو کردار ادا کیا اس کا مکمل جائزہ بھی ابھی تک نہیں لیا گیا ہے۔

لکھنؤ اور پھر کلکتہ کو اردو کے نئے مراکز کے طور پر ابھرنے کی وجہ سے تاریخ نویسوں کو دوسرے اور پہلے سے موجود جنوبی اور مشرقی مرکزوں، خاص طور پر جنوب میں حیدرآباد، اورنگ آباد اور ویلّو را اور مشرق میں الٰہ آباد، عظیم آباد اور مرشدآباد سے توجہ ہٹانے میں مدد ملی۔ عام تاریخ نگاروں نے شاذ و نادر ہی اپنی نگاہ کو لکھنؤ اور دہلی سے آگے جانے دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ یہ علاقے آج اردو ادب کے اوسط درجہ کے طالبِ علم کے ذہنی افق سے نیچے چلے گئے ہیں۔ مثلاً، ہم میں سے بہت کم یہ جانتے ہوں گے کہ شاہ غلام یحییٰ انصاف الٰہ آبادی (وفات 1780) نے بڑی پر لطف مزاحیہ نظمیں لکھی تھیں اور وہ اردو کے شاید پہلے شاعر تھے جس نے خود کو مزاحیہ شاعری کے لیے وقف کر دیا تھا۔

شاعروں کا دہلی سے لکھنؤ ہجرت کر جانا ایک اور طرح سے سود مند تھا۔ لکھنؤ اٹھارہویں صدی کے اواخر سے اردو ادب کا ایک اہم مرکز بن گیا تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ لکھنؤ دراصل دہلی کی وجہ سے ابھر پایا جس نے اس کے ادبی منظر کو متعدد اعلیٰ درجے کے شاعروں سے رونق بخشی۔ دونوں شہروں یا ان کی ثقافتوں میں کچھ کشیدگیاں تھیں جن کا سبب صرف ادبی اختلافات نہیں تھے۔ مثال کے طور پر انشا اپنی تصنیف 'دریائے لطافت' (1807) میں، دہلی کے شعرا کے مقابلے میں

لکھنؤ کے شعرا کی کھل کر ملامت کرتے ہیں کیونکہ وہ یہ ظاہر کرنا چاہتے تھے کہ ان کے سرپرست نواب سعادت علی خاں کا خاندانی حسب ونسب چونکہ دہلی سے وابستہ تھا اس لیے وہ دہلی کی تہذیب کے اصل ترجمان ہیں جو کہ قدیم بادشاہت کے دور دراز علاقوں کی تہذیب سے واضح طور پر اعلیٰ تر تہذیب تھی۔ لکھنؤ کے شاعروں نے دہلی کی تہذیب اور ادبی طرزِ ادا سے خود کو الگ اور مختلف دکھانے کی کوئی موثر کوشش نہیں کی۔

عبدالسلام ندوی نے جب اردو شاعری پر اپنے مخصوص انفرادی، غیر منظّم لیکن نرم انداز میں 'شعرالہند' لکھی تو یہ سب بدل گیا۔ اپنی کتاب کی پہلی جلد (1925) میں انھوں نے اعلان کیا کہ اردو شاعری کے دو 'اسکول' ہیں: دہلی اسکول اور لکھنؤ اسکول۔ دونوں 'اسکولوں' کی امتیازی خصوصیتوں کا خلاصہ کرتے وقت عبدالسلام ندوی نے لاپروائی کے ساتھ تعمیمات سامنے رکھیں اور لکھنؤ کا چہرہ ہمیشہ کے لیے داغ دار کر دیا۔ یہ واضح نہیں ہے کہ انھوں نے دہلی اور لکھنؤ کی شاعری کا بھرپور مطالعہ کیا تھا یا نہیں۔ ان کی دی ہوئی مثالیں سرسری نوعیت کی ہیں اور چند ہی شاعروں تک محدود ہیں۔ لکھنؤ کی شاعری کا وصف ان کے بقول اس کی 'خارجیت' ہے جب کہ دہلی کی شاعری میں 'داخلیت' پائی جاتی ہے۔ خارجیت کے خاص پہلو یہ بتائے گئے: رعایتِ لفظی کا حد سے بڑھا ہوا شوق جن میں زیادہ تر بے ذائقہ ہوتی ہیں، زنانہ ملبوسات اور بناؤ سنگھار وغیرہ کے لوازم پر مبالغہ آمیز انداز میں متوجہ رہنا، فارسی تراکیب ولفظیات کا بہت کم اور محتاط استعمال، متصوفانہ مضامین میں عدم دلچسپی، لڑکوں سے رغبت نہ ہونا۔ یہ سب چیزیں مل کر 'دہلویت' کے مقابلے میں 'لکھنویت' بن گئیں۔

حالاں کہ 'اردو شاعری کے دو اسکولوں' کی اصطلاح کو مکمل مقبولیت نہ مل سکی، لیکن 'لکھنویت' اور 'دہلویت' یا 'خارجیت' و 'داخلیت' کے دو ادبی زمروں کے طور پر یہ ہمارے تاریخ نویسوں کے واضح یا غیر واضح مفروضات میں اب بھی مقبول ہے۔

اٹھارویں صدی کے آخری پچیس تیس برس اور انیسویں کا نصف اول، عموماً 'خیال بندی' کے شباب کا زمانہ تھا جو بڑی حد تک اُسی طریقِ سخن سے ملتی جلتی ہے جسے انگریزی میں مابعد الطبیعیاتی (metaphysical) شاعری مانا جاتا ہے۔ اس کا اثر مصحفی (1750 تا 1824) پر بھی پڑا جنھوں نے کہا کہ اپنا طرزِ سخن انھوں نے اپنے شاگرد آتش (1777 تا 1847) کے اندازِ شعر کو ترجیح دیتے ہوئے تبدیل کر دیا ہے۔ آتش ایک نئے انداز میں شعر کہتے تھے جو بڑا ہی پرلطف اور سراسر خیال بندی پر مبنی تھا، لیکن انھیں 'داخلیت' اور 'دہلویت' کا نمونہ مان لیا گیا۔ اس وقت لکھنؤ کے

دوسرے عظیم شاعر ناسخ (1776 تا 1838) تھے، جو صاف صاف خیال بند تھے۔ ناسخ کی شہرت کی اس زمانے میں کوئی نظیر نہ تھی اس کے باوجود کہ دونوں شاعروں کے شعری اوصاف میں کوئی خاص فرق نہیں تھا، یہ بات مشہور کی گئی کہ ناسخ عملاً شاعر ہی نہیں ہیں اور وہ کچھ نہیں ہیں مگر مکروہ 'لکھنویت' کے اعلیٰ ترین نمونے ہیں۔ اور آتش درحقیقت ایک صوفی ہیں اور 'دہلویت' کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ناسخ کی شہرت تادمِ حال بحال نہیں ہوئی ہے۔ شاہ نصیر (1760/61 تا 1838) جو خیال بندی کا آغاز کرنے والوں میں اہم ترین شاعر تھے، وہ اور ذوق (1788 تا 1854) اُن کے شاگردِ عزیز، دونوں ادب میں حاشیے پر چلے گئے۔ اگر چہ محمد حسین آزاد جو ذوق سے بے حد محبت رکھتے تھے، ذوق کی پرستاری پر قائم رہے، لیکن ان کی ایک نہ سنی گئی اور یہ مفروضہ عام کیا گیا کہ ذوق کو بمشکل ہی غزل کا شاعر کہا جا سکتا ہے، وہ قصیدہ نگار ہوں تو ہوں۔

انیسویں صدی میں اردو ادب کے جدید کاروں نے اردو شاعری کی خاص اصناف، بالخصوص غزل کی قدر وافادیت پر سوال کھڑے کیے۔ 'آبِ حیات' (1880) اور حالی کے 'مقدمۂ شعروشاعری' (1893) نے، خاص طور پر آئندہ تین عشروں کے دوران، نوجوان قلم کاروں کے لیے ایک طرح کا دیوتائی درجہ حاصل کر لیا تھا۔ 1920 کے عشرے میں ہمیں 'آبِ حیات' کے دو اہم وارث مل جاتے ہیں: حکیم عبدالحیٔ کی 'گُلِ رعنا' (تکمیل 1921، اشاعت 1923) اور عبدالسلام ندوی کی 'شعر الہند' (جلد اول 1925، جلد دوم 1926)۔ 'گُلِ رعنا' کے مصنف نے درحقیقت 'آبِ حیات' کے ذیلی عنوان کو ہی بازگشت دی اور تفصیل سے واضح کیا۔ کسی بھی مصنف نے نہ تو غزل کے دفاع میں کچھ کہا نہ اردو شاعری کی دیگر اصناف کے دفاع میں کچھ لکھا۔ ندوی حالی ہی کی طرح غزل کے بارے میں ذرا تحقیری رائے کے حامل نظر آئے۔ رام بابو سکسینہ کی انگریزی میں لکھی ہوئی اردو ادب کی تاریخ (1927) کو جسے رالف رسل نے بجا طور پر کڑی تنقید کا نشانہ بنایا ہے، اسی سیاق میں دیکھنا چاہیے۔ مغربی شاعری (دراصل انگریزی کی رومانی شاعری) کی ناقص تفہیم اور نوآبادیاتی قدروں کے تحت ترقی کے نام پر رجعت کے دوہرے دباؤ کے تحت کی گئی محنت مشقت کر کے جدید کاروں اور ان کے نقلچیوں نے اردو ادب کو دبا کر رکھ دیا تھا۔ سکسینہ کے لیے کام شروع کرنے کا اس سے برا وقت اور مقام نہیں ہو سکتا تھا۔

آزاد اور حالی دونوں کو یقین تھا کہ اردو شاعری کا پرانا انداز اور اردو ادب کی تمام روایات دراصل اب جانے کو ہیں اور اردو ادب کی زندگی کا نیا دور شروع ہو جانا چاہیے یا وہ حقیقتاً شروع ہو چکا ہے۔ اس یقین واعتماد کے نتیجے کے طور پر اردو ادب کے شعرا کے تذکرے غیر اہم اور

ناقابلِ لحاظ تصور کیے جانے لگے، اور یہی اُن تمام روایتی انداز کی تحریروں کے ساتھ ہوا جو انیسویں کے آخری ربع عرصے میں یا اس کے بعد تخلیق ہوئیں۔ بہترین ادیبوں کا ایک پورا قافلہ پس منظر میں چلا گیا۔ آج اردو کا ایک اوسط طالبِ علم پہلے کے ادیبوں کو جتنا جانتا ہے ان کے مقابلے میں بعد کے ادیبوں سے وہ اتنا ہی کم واقف ہے۔ لکھنؤ کے منشی نول کشور کی 1881 سے 1917 کے درمیان 46 جلدوں میں شائع کردہ، بے حد شاندار اور نہایت طویل نثری تصنیف 'داستانِ امیر حمزہ' جسے اردو میں نثر اور خصوصاً تخیلاتی تحریر کی شان سمجھا جانا چاہیے تھا پس منظر میں دھکیل دی گئی اور آج بھی وہیں پڑی ہوئی ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میر نے دکنی شاعروں کے کام کو کوڑا کباڑ مان کر یہ کہہ دیا تھا کہ وہ دو باہم مربوط مصرعے بھی موزوں نہیں کر سکتے۔ میر کے بیان (1752) کے سوا سو سال کی مدت کے بعد محمد حسین آزاد نے دکن کا ایک شعر نقل کیا اور اس کا مذاق اڑاتے ہوئے طنزاً کہا کہ اگر یہ شاعری ہے تو پنجاب نے تو درجنوں شاعر پیدا کر لیے ہیں۔ اس طرح پنجاب کو بھی حاشیے پر ڈال دیا گیا۔ اردو ادب کے کسی بھی مورخ نے ٹھہر کر اور دہلی و لکھنؤ کے تنگ دائرے سے باہر نکل کر اردو ادب کا جائزہ لینے کی کوشش نہیں کی۔ ہم میں سے بہت سوں کے لیے اردو ادب کی شبیہہ دہلی یا لکھنؤ کے عیش پسند لوگوں کی محفلوں کی شبیہہ ہے۔ دہلی کی طرف ہمارا جھکاؤ اتنا زیادہ ہے کہ غیر رسمی گفتگو میں بھی اردو کے عظیم شاعروں کا ذکر آتا ہے تو 'غالب اور میر' ہی بولتے ہیں۔ دکنی کے بڑے شاعر آج بھی عظیم شاعروں میں جگہ نہیں پاتے۔

دیگر شاعروں میں جن کی تصویر دھندلی یا غائب ہے، ان زمروں کا ذکر کیا جا سکتا ہے:

خواتین۔ غیر مسلم ادیب۔ وہ ادیب جو کاریگروں یا سماج کے کم رتبہ حلقوں سے آتے ہیں۔

یہاں 'خواتین' میں ادیب اور ان کی بیویاں، بیٹیاں دونوں شامل ہیں۔ ہماری تواریخ میں ادیبوں کی سوانحی تفصیلات بالعموم ان کی ماؤں، بیویوں کی تفصیلات سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بیسویں صدی سے پہلے کے بیشتر ادیبوں کے بارے میں بہت کم اطلاعات ملتی ہے۔ کئی معاملوں میں تو پیدائش اور وفات کی تاریخیں متعین کرنا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ پھر بھی، ادیب گاہے بہ گاہے اپنے گھر والوں کے بارے میں کچھ اطلاعات دے جاتے ہیں اور تاریخ نویسوں کو اس قسم کی معلومات ان کی تخلیقات و تصانیف سے اخذ کر کے محفوظ کر لینی چاہئیں۔ عظیم داستان گو محمد حسین جاہ (وفات 1891/93) 'طلسمِ ہوش ربا' کی تیسری جلد مرتب کرتے ہوئے ہمیں اس کام کے دوران اپنی بیٹی اور بیٹے کی اموات کے بارے میں بتا دیتے ہیں۔ تاہم یہاں یہ کہا جا سکتا

ہے کہ انھوں نے خود اپنے بارے میں ایسا کچھ نہیں بتایا جس سے وہ بیش تر تواریخ کے صفحات میں جگہ پا سکتے۔

بہت سی وہ تحریریں اور تحریکیں جو صریحاً 'ادبی دائرے میں نہیں آتیں وہ عام طور سے ادب کی تاریخی کتب میں زیرِ بحث نہیں لائی گئیں لیکن اردو جیسی نسبتاً نوجوان زبان کے لیے یہ ضروری تھا جس کے علاقے کئی طرح کی ثقافتی اور سیاسی پریشانیوں سے دوچار ہوتے رہے۔قرآن مجید کے ابتدائی تراجم نے اور مذہبی مناظروں یا مذہبی بحثوں میں ملوث تینوں خاص مذہبی فرقوں، ہندوؤں مسلمانوں اور عیسائیوں کی مناظرہ بازی اور مذہبی تحریروں نے اگرچہ انیسویں صدی میں اور بیسویں صدی کے اوائل میں بڑی حد تک جدید اردو نثر کے فروغ میں گراں قدر مدد کی لیکن ان باتوں کا ذکر یوں ہی چلتے پھرتے انداز میں کیا گیا۔شاید ان کا حصہ فورٹ ولیم کی نام نہاد خدمات سے بہت کم قرار پایا۔ یہ شاید اس لیے بھی ہوا کہ فورٹ ولیم کے متون زیادہ انگریزی پڑھنے والے بچّوں ہی کے کام آتے تھے، اور مذہبی متن آبادی کے معمر اور پختہ کار حلقوں کے لیے ہوتے تھے جو انگریزی نہیں یا شاذ ہی پڑھتے تھے۔

نام نہاد 'علی گڑھ تحریک' سے وابستہ مصنّفین کے ساتھ بہت اچھا سلوک کیا گیا لیکن جو مصنّفین اس سے تعلق نہیں رکھتے تھے یا اس تحریک سے پیدا نہیں ہوئے تھے انھیں عام طور سے نظر انداز کر دیا گیا۔

ترجمہ ہمیشہ سے ایک ایسا شغل رہا ہے جو اردو کے مصنّفین کو دل سے مرغوب تھا۔ اردو میں تراجم کا آغاز اٹھارویں صدی کے وسط میں ہوا اور انیسویں صدی کے ربعِ اوّل میں ترجمہ ایک صنف کی شکل اختیار کر گیا۔ بیسویں صدی کے ربعِ اوّل میں تراجم کی ایک نئی لہر آئی۔ تراجم پر چونکہ ادبی مشغلے کے طور الگ سے بحث نہیں کی جاتی اس لیے طالبِ علم تراجم کے بارے میں مصنّفین سے متعلق انفرادی مباحث سے ہی کچھ جان پاتا ہے۔مثال کے طور پر ہم میں سے بہت کم یہ جانتے ہیں کہ لکھنؤ کے طوطا رام شایاں (وفات 1880) نے 'مہابھارت' اور 'شاہنامہ' کے طویل منظوم ترجمے کیے اور 'الف لیلہٰ' کے منظوم ترجمے میں اصغر علی خان نسیم (1794 تا 1864) سے اشتراک کیا۔ ترجمے نے انیسویں صدی میں عملاً ایک صنف کی حیثیت اختیار کر لی۔ ماسٹر رام چندر (1821 تا 1880) اور مولوی عنایت اللہ (1869 تا 1943) جیسے مصنّفین نے اپنی تمام تر تخلیقی توانائی سائنس کی ادق کتابوں، تواریخ اور ناولوں کے اردو ترجموں میں کھپا دی۔

اردو ادب کی اصناف کے بارے میں کسی بھی مناسب و موزوں وضاحتی اور تجزیاتی بیان کو

سکسینہ یا صادق یہاں تک کہ جمیل جالبی کی بھی پیدا کی ہوئی غلط فہمیوں اور غلطیوں کو رفع کرنے کے لیے دور تک جانا ہوگا۔ جمیل جالبی رعایتِ لفظی کے خلاف ہیں اور ان غزلوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو اُن کے نزدیک اُس وصف کا مظاہرہ نہیں کرتیں جسے میتھیو آرنلڈ نے 'اونچے درجے کی سنجیدگی' کہا تھا۔

اردو ادب کے اُن متعدد بڑے چھوٹے مراکز کی طرف بھی کچھ توجہ دی گئی ہوتی جو اٹھارہویں صدی کے بعد ملک بھر میں ابھرنے لگے تھے، تو اس سے دہلی اور لکھنؤ کے اُس غیر فطری امتیازِ خصوصی میں رخنہ آ سکتا تھا جو انھیں آج تک حاصل ہے۔ عام قاعدہ غالباً یہ رہا ہے کہ لکھنؤ یا دہلی سے کوئی مقام جتنا دور ہوگا تاریخ نگاروں کی دوربین میں وہ اتنا ہی چھوٹا نظر آنا چاہیے۔

پھر یہاں ادبی جغرافیے سے پیدا شدہ معذوریاں اور تعصّبات بھی تھے۔ مرشد آباد پر طنز کے تیر برسانے والے اکیلے انشا نہیں تھے۔ دہلی اور لکھنؤ دونوں کے ادیب بہ ظاہر اس خیال کے حامل تھے کہ 'ہمارے' شہر کے مشرق میں واقع کسی مقام کی خصوصیت صرف یہ ہے کہ وہ 'ہمارے' شہر سے کتنا فاصلہ رکھتا ہے۔ 'مشرق' کے بارے میں عام متفقہ رائے یہ تھی کہ وہاں کے لوگ ناشائستہ اور ان گھڑ ہیں، اور دکن کا تو اردو سے کچھ لینا دینا ہی نہیں تھا۔ دکن کی زبان دکنی تھی نہ کہ اردو۔ مولوی سیّد احمد (1846 تا 1916) کی 'فرہنگِ آصفیہ' (تقریباً 1901 تا 1908) میں جو کہ کسی ہندوستانی کی ترتیب دی ہوئی پہلی اردو-اردو لغت تھی، دکنی الفاظ شامل نہیں کیے گئے ہیں۔ شمالی ہند میں عام طور پر بولے جانے والے کچھ لفظ انھوں نے ضرور شامل کیے مگر انھیں 'گنوارو' بتایا۔ ایسے کئی لفظ لکھنؤ کے عالمِ زبان اور لغت نویس نورالحسن نیّر کاکوروی (1865 تا 1936) نے 'نوراللغات' (1924-1934) میں کسی زمرہ بندی کے بغیر شامل کیے۔ مشرقی بولیوں کے جو لفظ نورالحسن نیّر نے داخل کیے ان میں سے کئی لفظوں کو اثر لکھنوی (1885 تا 1967) نے اپنی 'فرہنگِ اثر' (1951) میں 'گنوارو' اور 'غیر اردو' قرار دیا۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ اردو کی پیدائش وارتقا اور اردو ادب پر مرتب ہونے والے اثرات کا بیان کرنے والے سبھی اہم مصنّفین کا تعلق پنجاب یا مغربی یوپی سے تھا، اس لیے، وہ لکھنؤ کے مشرق میں واقع مقامات پر رائج اردو کے کوائف سے ناآشنا تھے۔ چناں چہ دہلی کی زبان کے کئی اہم اوصاف اُن سے چھوٹ گئے جو وقت کے ساتھ ساتھ غیر مستعمل ہوتے گئے تھے مگر جو مشرقی خطّوں میں آج بھی مستعمل ہیں۔ مثلاً، فضلِ علی فضلی کی نثری تصنیف 'کربل کتھا' (1732 کے آس پاس) میں کئی ایسے لسانی عنصر موجود ہیں جنھیں ادب کے عالموں نے دکنی کے لیے بھی عجیب تر بتایا

ہے۔فضلی چونکہ کبھی دکن نہیں گئے تھے،اس لیے عالموں کو تعجب ہے کہ اتنی دکنی انھیں کیسے آ گئی۔ اگر یہ عالم حضرات اردو کی مشرقی شکلوں سے آشنا ہوتے تو وہ دیکھ پاتے کہ فضلی کی بیش تر 'دکنیت' مشرق میں ابھی تک چل رہی ہے۔یعنی فضلی کو نام نہاد دکنی ذخیرۂ الفاظ دہلی کی دہلیز پر ہی مل گیا تھا۔ یہی معاملہ اس سے پہلے کے اور بھی عظیم ادیب، جعفر زٹلی (1659 تا 1713) کے ساتھ ہوا جنھوں نے شمالی ہند میں پہلی بار اردو نثر لکھی تھی اور ان کا سارا زمانہ فورٹ ولیم سے بہت پہلے کا تھا۔

دہلی اور مشرق کی اردو میں مشترک قدروں میں جھانکنے سے دہلی، لکھنؤ، مشرق اور دکن کے درمیان ارتقا اور تبدیلیوں کے تناسبات کی رنگت ہی بدل جاتی ہے۔ ہمارے تاریخ نویسوں نے اس طرف توجہ دی ہوتی تو اردو کی مختلف بولیوں اور ان میں تشکیل پانے والے ادب کے بارے میں ان کا نظریہ بھی مختلف ہوتا۔

جرائد اور اخبار، خاص طور پر جرائد، اردو کی تاریخ کے لیے کافی اہمیت اس لیے رکھتے ہیں کیوں کہ ان سے اردو کی ادبی ثقافت کو زبانی وسیلے سے مطبوعہ وسیلے میں منتقل ہونے میں مدد ملی اور اردو قاری اس میں راحت محسوس کرنے لگے، یا کم از کم مغربیت اور تبدیلیوں کے بارے میں ان کے شکوک وشبہات کم ہونے لگے۔ یہاں تک کہ 'تہذیب الاخلاق' (زیرِ ادارت سیّد احمد 1870 تا 1876، سلسلۂ اوّل، اور 1879 تا 1881، سلسلۂ دوم) نے بھی جو کہ بظاہر ادبی جریدہ نہیں تھا، اردو کی نئی ثقافت کی تشکیل میں اس لیے مدد کی، کیوں کہ سیّد احمد خان نے جدید موضوعات پر مضمون لکھے لیکن جہاں کہیں انھیں اردو ادب، بالخصوص اردو شاعری کو بے مصرف اور رجعت پسند کہنے کا موقع ملا اُس سے وہ نہیں چوکے۔ ادب کے ماہرانہ تذکرے اگرچہ موجود ہیں، لیکن انیسویں اور بیسویں صدی کے جریدوں نے، ادبی تصورات کو شکل دینے، اردو کے قارئین اور مصنّفین دونوں کے تناظر کو وسعت بخشنے اور ادب کی فطری نوعیت کے بارے میں ماقبلِ جدید مفروضات سے اردو کو دور کرنے میں جو کردار ادا کیا، اردو کا اوسط طالبِ علم عام طور پر اُس سے نابلد ہی رہا۔ یہ بھی ایک تصفیہ طلب امر ہے کہ اردو میں مختصر افسانہ اگر بہت ہی جلد ایک باقاعدہ صنف کی صورت اختیار کر گیا تو کیا یہ بیسویں صدی کے اوائل کے مقتدر اردو جرائد کے تعاون کے بغیر ممکن تھا، جن میں کانپور کا 'زمانہ' (مدیر دیا نرائن نگم) اور علی الترتیب نوبت رائے نظر، پیارے لال شاکر میرٹھی اور الہ آباد کے حسیر عظیم آبادی کی ادارت میں شائع ہونے والے 'ادیب' (1910 تا 1913) جیسے جرائد شامل تھے۔ 'زمانہ' (1913 تا 1943) کے ابتدائی چالیس برس بنیادی حیثیت رکھتے تھے۔

حسرت موہانی (1875 تا 1951) کے 'اردوئے معلّیٰ' (سلسلۂ اوّل، 1903 تا 1913)

نے بہت سے ماقبلِ جدید شاعروں کی تخلیقات کو محفوظ رکھنے میں مدد کی، جن کی قدر و قیمت کو آج زیادہ بہتر طور جانا اور سمجھا جا رہا ہے۔ 'اردوئے معلّیٰ' میں حسرت کے مضامین نے بھی اردو شاعری کو کچھ حد تک جدید تناظر میں دیکھنے میں مدد دی۔ حسرت چونکہ علی گڑھ سے بی اے کر چکے تھے اور 'دہلوی طرز' کے معروف استاد، امیر اللہ تسلیم (1819 تا 1911) کے شاگرد تھے، اس لیے، وہ اپنے فیصلوں اور نظریوں کی تشکیل کے لیے کلاسیکی اور جدید مآخذ کا استعمال کرتے نظر آتے ہیں۔ سر عبدالقادر (1872 تا 1950) کے 'مخزن' (سلسلۂ اوّل، 1901 تا 1911) نے نئے مصنّفین اور شاعروں کی حوصلہ افزائی میں اہم کردار نبھایا۔ ان شاعروں میں اقبال بھی شامل ہیں جن کی ابتدائی شاعری کو مقبولیت دینے میں 'مخزن' اور شیخ عبدالقادر کا بڑا ہاتھ تھا۔

4

یہ سچ ہے کہ ادب کی، بلکہ کسی بھی شعبے کی تاریخ، پوری طرح تشفی بخش نہیں ہو سکتی لیکن اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ فی زمانہ اردو ادب کی ایسی کوئی نیم مفصل یا کسی بھی حد تک مفصل تاریخ موجود نہیں ہے جو یہاں سامنے رکھے گئے تمام نکات کا احاطہ کر سکے۔ میں سمجھتا ہوں کہ میرا یہ دعا کرنا بجا ہوگا کہ کوئی ایسا ہو جو مجھ سے زیادہ وقت اور اہلیت رکھتا ہو، اور جو طمانیتِ قلب سے بیٹھ کر اردو ادب کی ایسی تاریخ لکھ سکے جیسی کہ میں چاہتا ہوں۔

~~~~~~~

(اس مضمون کا پہلا انگریزی قالب کلیدی خطبے کے طور پر اردو فیسٹ-2008، یونیورسٹی آف ورجینیا، شارلٹس وِل Charlottesville، امریکہ، 12 ستمبر 2008 میں پیش کرنے کی غرض سے جولائی 2008 میں تحریر کیا گیا تھا۔ اس پر فاروقی صاحب نے انجمن ترقی اردو (ہند) کے تاریخ نویسی پر ہونے والے سمینار میں کلیدی خطبے کے طور پر پڑھنے کے لیے نظرِ ثانی کی مگر اپنی خرابیِ صحت کے سبب وہ اس سمینار میں شرکت نہ کر سکے۔ اُن کی غیر موجودگی میں اس کا اُردو ترجمہ پڑھا گیا — اطہر فاروقی)

☆☆☆
~~~~~~~

محمد عاطف

نوآبادیاتی سائیکی اورادب کا تاریخی بیانیہ

انگریزی میں تحریر کردہ اردو ادب کی تاریخوں کا ردِ تشکیلی مطالعہ

انگریزی میں اب تک اردو ادب کی کل چھے تاریخیں لکھی گئی ہیں۔ان میں سے چار کا نام A History of Urdu Literature ہے۔1927 میں رام بابو سکسینہ کی، 1928 میں ٹامس گراہم بیلی کی، 1964 میں محمد صادق کی اور 1992 میں علی جواد زیدی کی تاریخیں اس نام سے شائع ہوئیں۔ان چار تاریخوں کے علاوہ انگریزی میں اردو ادب کی دو تاریخیں مزید شائع ہوئیں۔ 1957 میں اِنی میری شمل کی[1] Classical Urdu Literature from the Beginning to Iqbal اور 1992 میں رالف رسل کی The Pursuit of Urdu Literature: A Select History شائع ہوئی لیکن ان دونوں تاریخوں کو اس مطالعے میں اس وجہ سے شامل نہیں کیا گیا ہے کہ شمل کی کتاب A History of Indian Literature نامی پروجیکٹ کا حصہ تھا جس کی ادارت جان گونڈا (Jan Gonda) نے کی تھی۔اس میں جدید ہند آریائی ادب کے پہلے حصے میں شامل اردو تاریخ کا چوتھا حصہ Modern Urdu Literature کے نام سے گوپی چند نارنگ نے تحریر کیا تھا۔رالف رسل کی کتاب کو نہ شامل کرنے کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ اردو ادب کی تاریخ پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے بلکہ انھوں نے اس میں اردو ادب کے ان نمایاں خدوخال کو تحریر کرنے کی کاوش کی ہے جن کا تعلق شمالی ہند سے ہے۔دکن کو انھوں نے کسی وجہ سے سرے سے نظرانداز ہی کر دیا ہے یا اگر اسے کہیں کہیں برتنے کی کوشش بھی کی ہے تو محض اس لیے کہ ان کی نظر میں اردو کے ابتدائی نثری نمونے مذہبی شکل لیے ہوئے تھے۔اردو کی اپنی اس منتخبہ تاریخ کے بابِ اول کی

ابتدا ہی وہ جس انداز میں کرتے ہیں، اس سے ان کا مطمحِ نظر واضح ہو جاتا ہے:

> The first great flowering of Urdu literature took place in the early decades of the eighteenth century. For some centuries before that time Urdu had been used as a medium of prose writing, mainly in the religious tracts, but these were not literature except in the very broadest sense that word can bear. Urdu poetry too had been flourished in the sixteenth and seventeenth centuries under Muslim rulers in central India, but this formed, so to speak, a compact and isolated phenomenon, beginning and ending before the continuous history of mainstreem Urdu literature began in the northern plains. What we may call the classical period of Urdu literature, then, begins in the early decades of the eighteenth century; and the great watershed of the revolt of 1857 provides a convenient closing date.[2]

اردو ہو خواہ کوئی دوسرا ادب، ادبی تاریخ کے سیاق میں ہمیں اس کا جائزہ لینے سے قبل اسے دو سطحوں پر پرکھنا چاہیے۔ ایک سطح حقائق کی ہے اور دوسری نظری (theoretical)۔ اردو ادب کی تقریباً تمام تاریخوں کے ضمن میں ہمیں معاملہ پہلی سطح پر نظر آتا ہے۔ ہمارے بیش تر محققین نے اردو کی ادبی تاریخوں کا جائزہ لیتے وقت ساری توجہ اغلاط کی تصحیح یعنی سنین، اسما، مقامات وغیرہ کو درست کرنے میں صرف کر دی اور یوں تاریخ ہو یا ادبی تاریخ، اس نکتے کو کلی طور پر فراموش کر دیا گیا کہ تاریخ کی تعمیر میں حقائق سنگِ بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، صحیح اور درست حقائق کے بغیر کسی بھی نوع کی تاریخ کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ نظری جائزہ تو اس بنیاد پر کھڑی عمارت کے لیے آرائش و زیبائش اور رنگ و روغن کا کام کرتا ہے۔ کمزور بنیاد پر استادہ عمارت کے لیے آرائش کا تصور ناممکن اور محال ہے یا اگر ہے بھی تو اسے دیرپائی یا ثبات حاصل نہیں۔ اردو کی ادبی تاریخ نویسی میں اغلاط کی نشاندہی کی ابتدا رشید حسن خاں کے اس تبصرے سے ہوتی ہے جو انھوں نے 'علی گڑھ تاریخِ ادب اردو' پر کیا تھا۔ یہ تاریخ 1962 میں منظرِ عام پر آئی تھی۔ خاں صاحب کا تبصرہ اس قدر سخت تھا کہ اس تاریخ کو مارکیٹ سے فوراً ہٹا دیا گیا کیوں کہ یہ تاریخ اغلاط کا پلندا تھی۔ رشید صاحب کی سخت گیری کا اندازہ انہی کے الفاظ میں لگائیے:

''برسوں کے انتظار کے بعد اُس [علی گڑھ تاریخِ ادبِ اردو] تاریخ کی پہلی جلد شائع ہوئی، جس کو پڑھ کر سب سے پہلا تاثر یہ ہوتا ہے کہ غالبًا غلط نگاری کے کسی مقابلے میں حصہ لینے کے لیے اس کو مرتب کیا گیا ہے۔ کتاب کی تمہید میں کئی جگہ مغرب میں ادبی تاریخ نگاری کا ذکر کیا گیا ہے، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ کتاب بھی مغربی تاریخوں کے انداز و معیار کو ملحوظ رکھ کر، اُسی طرز پر مرتب کی گئی ہے، لیکن اس بات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ وہاں اچھے علمی کام کرنے والے بد دیانتی کو جائز نہیں سمجھتے، شاگردوں سے اور اپنے مجبور ماتحتوں سے بیگار نہیں لیتے اور یہ کہ وہاں اِڈیٹر کی بہت بڑی حیثیت ہوتی ہے۔ اس کی علمیت اور صلاحیت نظرِ ثانی اور حسنِ ترتیب کے فرائض کا حق ادا کرتی ہے اور منتشر اجزا کی شیرازہ بندی کرتی ہے؛ جس سے یہ تاریخ معرّا ہے۔ درحقیقت اس کو ایسے مضامین کا مجموعہ کہنا چاہیے، جس میں نہ باہم ربط ہے، نہ تناسب و توافق۔ اس کے بجاے متضاد بیانات، غیر متعلّق تفصیلات، غلط سنین، غلط انتسابات، مفروضات اور غیر معتبر اقتباسات کی فراوانی ہے''۔[3]

رشید صاحب کے اعتراضات سے بہت حد تک اتفاق کیا جا سکتا ہے۔ حیرانی کی بات یہ ہے کہ مذکورہ تاریخ 'یونیورسٹی گرانٹس کمیشن اسکیم' کے تحت مرتّب کی گئی تھی اور اس کی مجلس ادارت میں ڈاکٹر تاراچند، ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، پروفیسر مسعود حسن رضوی، ڈاکٹر سید عابد حسین، پروفیسر رشید احمد صدیقی، ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر مسعود حسین خاں اور پروفیسر آل احمد سرور جیسے سر کردہ افراد شامل تھے۔ حقائق کے ساتھ ساتھ اس تاریخ میں علمی جھول بھی صاف صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ اس تاریخ کی 'تمہید' میں آل احمد سرور صاحب کے اس بیان پر کہ ادبی تاریخ کا تصور دراصل ہمیں مغرب سے ملا ہے، اس لیے، اس سلسلے میں مغربی نظریات کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا،[4] پر ہی پہلا سوال یہ کھڑا ہوتا ہے کہ اگر یہ تصور ہمیں مغرب سے ملا ہے تو مغرب کو یہ تصور کہاں سے ملا؟

بعد میں رشید صاحب نے جمیل جالبی کی 'تاریخ ادب اردو' کی پہلی جلد پر بھی تبصرہ کیا لیکن پرانی روش یعنی اغلاط کی تصحیح یہاں بھی قائم تھی۔ یہی روش حافظ محمود شیرانی کی تنقیدِ 'آب حیات'، قاضی عبدالودود کی تنقیدِ 'تاریخ ادبیاتِ ہندی و ہندستانی' (از گارساں دتاسی) اور 'تاریخ ادبِ اردو'

(از ادارۂ ادبیاتِ اردو)، ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو کی تنقیدِ 'تاریخ ادب اردو' (از رام بابو سکسینہ)، ڈاکٹر گیان چند جین کی تنقیدِ 'اردو ادب کی تاریخ' (از ٹامس گراہم بیلی)، ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا کی تنقیدِ 'تاریخِ ادب اردو' (از محمد صادق) اور ڈاکٹر محمد انور سدید کی تنقیدِ 'اردو ادب کی مختصر ترین تاریخ' (از سلیم اختر) میں نظر آتی ہے[5]۔ ادبی تاریخ کے حوالے سے سب سے دلچسپ معاملہ تو گیان چند جین کا ہے۔ 2000 میں شائع ہونے والی اپنی کتاب 'اردو کی ادبی تاریخیں' میں جین صاحب نے اردو کی کل چھے تذکروں، چوبیس اہم اور سترہ کم اہم ادبی تاریخوں کا جائزہ لیا ہے۔ اس کتاب کی ابتدا میں انھوں نے ادبی تاریخ کے حوالے سے جتنی گفتگو کی ہے وہ تمام کی تمام ساٹھ اور ستّر کی دہائی میں مغرب میں فروغ پانے والی ادبی تاریخ نویسی کے جدید تقاضوں کے مطابق ہے جس کے روحِ رواں رابرٹ اسپلر (Robert E. Spiller) تھے[6] لیکن ساڑھے نو سو صفحات کی اپنی اس کتاب میں اردو کی کسی بھی تاریخ پر کہیں بھی ان اصولوں اور تقاضوں کا اطلاق کرنے میں وہ ناکام رہے جن پر انھوں نے اپنی نظریاتی اساس قائم کی تھی اور یوں معاملہ پھر اغلاط کی تصحیح تک ہی محدود رہ گیا[7]۔

اردو ادب کی جتنی بھی تاریخیں، خواہ اردو میں ہوں یا انگریزی میں، اب تک رقم کی گئی ہیں ان میں کم و بیش ایک سا رویہ حاوی نظر آتا ہے کہ ان میں تحقیق کی بے شمار کمیاں، تاریخیت اور تاریخی شعور کے فقدان کی جلوہ گری ہے۔ حالاں کہ چند تواریخ ان سے مستثنیٰ بھی ہیں۔ ہمارے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم انہی حقائق کی سطح سے ہٹ کر جدید ادبی تاریخ کے تناظر میں دیکھنے کی کوشش کریں۔

1999 میں رالف رسل نے اپنے مضمون How not to write the history of Urdu literature میں رام بابو سکسینہ اور محمد صادق پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے لکھا تھا کہ سکسینہ اور صادق کے نزدیک اردو کی مختلف اصناف دراصل فارسی کی نقالی ہیں[8]۔ ایک باب 'General Charateristics or Urdu Poetry' میں اردو شاعری کو متعارف کرواتے ہوئے سکسینہ رقمطراز ہیں:

> ''اس [اردو] کا دائرہ اس لیے بہت محدود ہے کیوں کہ یہ فارسی مضامین کے فرسودہ و واماندہ طرزِ حیات میں ڈوب گئی اور خود کو فارسی شاعری کے پیکر کے چیتھڑوں اور اترن سے سنوارا اور یوں بالآخر ہندستان سے، جو اس کا مولد تھا، اس کا کوئی تعلق نہ رہا''[9]۔

تاریخ ہو یا ادبی تاریخ، کسی روایت میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کے تناظر میں تسبیب یا تعلیل (causation) کے ساتھ معاملہ ضرور کرتی ہے۔ یہ ہمیں آگاہ کرتی ہے کہ تاریخ کے کسی اہم موڑ پر کسی تبدیلی کا داخلی و باطنی سبب کیا ہوتا ہے۔ یہاں پر اہم نکتہ یہ ہے کہ سکسینہ صاحب ہمیں ذرہ برابر بھی اس بات کا اندازہ نہیں لگنے دیتے کہ ایسا اگر ہوا تو ہوا کیوں؟ جمیل جالبی صاحب کا استدلال یہ ہے کہ اس عمل کو سمجھنے کے لیے ہمیں اس دور کے تہذیبی و معاشرتی حالات کو سامنے رکھنا پڑے گا۔ اس دور میں علم و ادب کا ایک بڑا سرمایہ فارسی میں ہی موجود تھا۔ خود فارسی ایک علمی زبان تھی۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ ساری روشنی فارسی سے ہی آتی تھی۔ اس میں کوئی قباحت کی بات نہیں تھی۔ یہی عمل اس وقت دہرایا گیا تھا جب عربوں نے ایران فتح کیا تھا۔ یہی عمل ہمیں انگریزی اور لاطینی کے معاملے میں نظر آتا ہے۔[10]

رسل کا سکسینہ کے بارے میں یہ ایک عمومی خیال ہے۔ اس کے علاوہ بھی ہمیں ان کی تاریخ میں ایسے پہلو کم ہی نظر آتے ہیں جنھیں ہم ادبی تاریخ نویسی سے تعبیر کر سکیں۔ فہرست کے تمام ابواب پر نظر ڈال کر کوئی بھی قاری جو ادبی تاریخ کی ابجد سے واقف ہے، بآسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہ تاریخ، ادبی تاریخ نویسی کی شعریات اور اس کے اصول و مبادیات کے اکثر تقاضوں کی تکمیل نہیں کرتی مثلاً بابِ اول The Language and its Origin کے نام سے ہے تو بابِ دوم A General Survey of Urdu Literature کے عنوان سے قائم ہے اور بابِ سوم General Characteristics ہے۔ یوں ابواب کی تفصیل میں جانے پر اندازہ لگانا محال ہے کہ ان ابواب کے مابین باہمی ربط کیا ہے۔ ایک عہد کا خاتمہ ہو کر کب دوسرا عہد شروع ہو رہا ہے، نیز ایک عہد کا تعلق سابقہ عہد سے کس نوعیت کا ہے، اس کا بھی کچھ پتا نہیں چلتا۔ دو عہد کے مابین منطقی ربط کیا ہے اس کا علم اس لیے ضروری ہے کیوں کہ تاریخ نویسی خواہ ادبی ہو یا کوئی اور، عہد بندی اور ان کے مابین ربط کا تعین اور تشریح و تعبیر اس کا لازمی عنصر ہے۔ سکسینہ کی تاریخ میں لفظیات کا معاملہ بھی ذرا پیچیدہ ہے مثلاً وہ مسلم، مسلم حملہ آوروں اور حکمرانوں کے لیے ہمیشہ Mohammadan کا ہی لفظ استعمال کرتے ہیں جب کہ انگریزی کا سب سے مستند لغت اوکسفرڈ بھی کہتا ہے کہ مسلمانوں کو مخاطب کرنے کے لیے اس لفظ سے احتراز کرنا چاہیے، گویا یہ لفظ جزوی طور پر تحقیری و تذلیلی ہے۔ بسا اوقات وہ انتہا درجے تک پہنچ جاتے ہیں اور مسلم حکمرانوں کے لیے predatory freebooter کے لفظ استعمال کر ڈالتے ہیں۔ ادبی تاریخ میں اس نوع کی لفظیات کی وقعت کو کم کرتی ہے۔ غزل کے حوالے سے سکسینہ رقمطراز ہیں کہ یہ اپنے کردار میں

erotic ہے۔ کیا غزل اُس عہد میں واقعتاً ایسی ہی تھی جیسا انھوں نے لکھا ہے کیوں کہ لفظِ erotic کی تعبیر سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ کوئی شے جو جنس سے متعلق ہو یا جنسی جذبات و خواہشات کی برانگیختگی کی موجب ہو۔ وہ اسی پر اکتفا نہیں کرتے ہیں، مزید لکھتے ہیں:

> Erotic poetry is clearly traceable to Sufism, to court influence and to the imitation of Persian poetry.[11]

اس پورے بیان کو لغو کے سوا کسی اور چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ پوری اردو شاعری کو چند سطور میں سمیٹتے ہوئے لکھتے ہیں:

> Being the adjunct to the courts, Urdu poetry lacked that variety, that richness, that expansiveness, that originality which characterize the best and greatest literature of the world.[12]

حیرت اس بات پر ہوتی ہے کہ سکسینہ نے اتنا اہم نکتہ اٹھاتے ہوئے یہ تو کہہ دیا کی اردو شاعری میں تنوع، زرخیزی، وسعت، اصلیت و تخلیقیت اس لیے نہیں آ سکی کہ یہ درباروں کے ماتحت تھی، اگر ایسا نہ ہوتا تو اردو شاعری بھی دنیا کے عظیم ادب میں شمار ہوتی، لیکن اس کا مطلب کیا ہے، ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں۔ انھوں نے یہ واضح کیوں نہیں کیا کہ دنیا کے جو بقیہ ادب ہیں ان کا درباری ادب کس نوعیت کا رہا ہے۔ اگر وہ اس کی مثالیں پیش کرتے تو بات شاید زیادہ باوزن ہوتی لیکن غالباً وہ اس سے واقف نہیں تھے کیوں کہ انھوں نے پہلے ہی یہ مفروضہ قائم کر لیا تھا کہ اردو ادب فارسی کا چربہ اور نقالی تھا۔

ادبی تاریخ میں اگر دو مصنف ہم عہد ہیں اور ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے ہیں تو اس کی وضاحت ضروری ہے نیز اگر تقابل بھی ہوگا تو منطقی اور عقلی نوعیت کا ہوگا۔ سکسینہ نے اپنی تاریخ میں دو افراد کے مابین تقابل بھی جا بجا بڑے بے ڈھنگے طریقے سے کیا ہے۔ آبرو پر گفتگو کرتے ہوئے ان کے حوالے سے وہ صرف حقائق بیانی سے کام لیتے ہوئے آزاد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> Azad pays the complement of being the Aristotle of Urdu poetry.[13]

آبرو بنیادی طور پر شاعری کے آدمی ہیں جب کہ ارسطو اپنے فلسفیانہ خیالات کے سبب معروف ہے۔ آزاد سے اتفاق کرتے ہوئے سکسینہ نے آبرو کی مماثلت ارسطو میں کیسے تلاش کی، یہ فہم سے پرے ہے۔ اسی طرح انھوں نے نظیر کا موازنہ ورڈس ورتھ اور شیکسپیئر سے کیا ہے[14]۔ نظیر اپنے خیالات،

اندازِ تخاطب، زبان اور مضامین میں ان کے نزدیک خالص ہندستانی شاعر ہیں[15]۔ ایک ادبی مورّخ کے ناتے انھیں ہندستانیت یا ہندی پن کی تشریح کرنی چاہیے تھی۔ نظیر پر ان کا بیان دیکھیے :

> His knowledge of woman is also credible though no pure pictures of maidenhood and womanhood such as of Imogen, Desdemona, Portia and ophelia could be found.[16]

یہاں پر چار عورتوں کا ذکر ہے۔ کردار کی سطح پر یہ چاروں ہی شیکسپیئر کی تراشیدہ عورتیں ہیں۔ Imogen ان کے ڈرامے Cymbeline میں بادشاہ سمبلین کی بیٹی ہے۔ Desdomona کا کردار Othello سے، Portia کا تعلق The Merchant of Venice سے اور Ophelia نامی عورت Hamlet سے ماخوذ ہے۔ یہاں پر ہمیں سکسینہ کا نظریاتی تضاد صاف دکھتا ہے کہ ہر جگہ ہندستانیت کے متلاشی سکسینہ کو نظیر کی عورت کی تلاش میں مغرب کا رخ کرنا پڑا۔ اس قسم کے اور بھی تضادات ان کے یہاں جا بجا ہیں۔

انگریزی میں اردو ادب کی دوسری تاریخ ٹامس گراہم بیلی نے 1928 میں لکھی۔ آٹھ ابواب پر مشتمل اس تاریخ کی ضخامت کل 128 صفحات کو محیط ہے۔ غور کرنے پر سب سے پہلا نکتہ ذہن میں یہ ابھرتا ہے کہ ایک ادب جو تقریباً سات آٹھ صدیوں کی ادبی روایات اپنے دامن میں رکھتا ہو، اس کی تاریخ کو اتنے کم صفحات میں سمیٹنا ناممکن نہیں تو کم از کم محال ضرور ہے۔ یہ کام اسی صورت میں ممکن ہے جب محض حقائق اکٹھا کیے جائیں۔ ادبی تاریخ نویسی کے اصول و مبادیات کو مدِ نظر رکھ کر یہ کام اتنی کم ضخامت میں ہرگز ممکن نہیں۔ بیلی کی تاریخ میں کم و بیش وہی نقائص ہیں جو سکسینہ کی تاریخ میں ہیں۔ بیلی بھی اپنی تاریخ کو ادبی تاریخ کے تقاضوں سے ہم آہنگ نہیں کر سکے ہیں۔ مثلاً پیش لفظ کے بعد وہ اردو (زبان) کے اوزان (metres) سے بحث کرتے ہیں پھر اردو شاعری کی بنیادی اصناف مثلاً غزل، قصیدہ، مرثیہ، مثنوی وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے تذکروں، دیوان، کلیات، تخلص اور ریختہ وغیرہ کی تفصیل و تعریف پیش کرتے ہیں۔ ان اصطلاحات کا تعلق اردو قواعد کا جزو ہونا چاہیے، ادبی تاریخ کا نہیں۔ ممکن ہے بیلی نے یہ کام مغرب کو ذہن میں رکھ کر کیا ہو لیکن اس کے باوجود اس پر علاحدہ کتاب لکھی جا سکتی تھی۔ لسانی اعتبار سے اردو کا مولد و منبع، ان کے نزدیک، دہلی نہیں لاہور ہے۔[17] بیلی کے نزدیک چودھویں صدی کے درمیان دہلی اور دکھنی [اردو] میں کوئی حقیقی فرق نہیں تھا، یہ فرق بہمنی سلطنت کے قیام کے بعد واضح ہونا شروع ہوا۔[18] بیلی کے نکتے پر غور کیا جائے تو ہمیں اس بات کا شدید فقدان نظر آتا ہے کہ چودھویں صدی کے

نصفِ اول کا آخری حصہ اردو کے لسانی ارتقا کے اعتبار سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ یہی وہ دور ہے جب شمالی ہند کا دار السلطنت دہلی سے منتقل ہوکر دیوگری بن رہا تھا۔ یہ ایک خالص سیاسی عمل کا حصہ تھا، ایسے میں زبان کا متاثر ہونا فطری تھا۔ بیلی ہمیں صرف اتنا بتاتے ہیں کہ چودھویں صدی کے وسط میں دہلی کی اردو اور دکنی اردو میں کوئی خاص فرق نہیں تھا لیکن ان کے اس بیان کے درمیان سیاسی سرگرمیوں کا ایک خلا ہے جو ادبی تاریخ کے تناظر میں بہت معنویت رکھتا ہے نیز یہاں پر وہ ہمیں دونوں علاقوں کے لسانی فرق (جو کہ ان کے نزدیک نہیں تھا) کو مثالوں سے واضح نہیں کرتے۔ اس طرح ہم لسانی طور پر کسی بھی آگاہی سے محروم رہتے ہیں۔ حیرت اس وقت ہوتی ہے جب اس پوری بحث میں وہ امیر خسرو جیسے شخص کا اردو یا ہندی/ ہندوی کے حوالے سے کوئی ذکر نہیں کرتے۔ اسی باب میں The Place of Urdu Among Languages کے ذیلی باب کے تحت وہ مختلف زبانوں مثلاً سندھی، پنجابی، بنگالی، مراٹھی اور کشمیری زبانوں کا ذکر کرتے ہیں لیکن اردو کے ارتقا میں ان کا کیا کردار تھا اس کی متعلقہ یا معنوی بحث کہیں نہیں نظر آتی۔

ادبی تاریخ کا ایک پہلو یہ ہے کہ لسانیات (اگر اسے ادب کی تاریخ میں شامل کیا جائے تو، کیوں کہ لسانیات کے ادبی تاریخ کا جز ہونے پر کئی محققین کے نزدیک تنازع ہے مثلاً رشید حسن خاں) کے تناظر میں کسی زبان کے ادبی ارتقا کا تاریخی جائزہ لیتے ہوئے اس کے تمام ممکنہ پہلوؤں کو اجاگر کیا جائے نیز ادب کے ارتقا میں زبان کا آغاز وارتقا کس طور پر ربط رکھتا ہے اس کی وضاحت بھی لازمی ہے۔[19]

بیلی کی تاریخ میں ادبی تخلیقات کے مابین زمانی بعد بہت زیادہ ہے مثلاً وہ تیرہویں، چودھویں، پندرہویں اور سولہویں صدی کے تناظر میں شیخ شکر گنج، شاہ بندہ نواز، عبداللہ حسینی، میراں جی وشیخ باجن، شاہ برہان، شاہ علی اور خوب محمد کا بالترتیب تذکرہ کرتے ہیں۔ ان سبھوں کے درمیان ایک ایک صدی کا فاصلہ ہے۔ اس زمانی بُعد کی وضاحت میں وہ ناکام ہیں۔ سکسینہ کی طرح انھیں بھی اردو کی فارسی سازی (Persianisation) سے شکوہ ہے۔[20] لیکن سکسینہ کی مانند ان کا فکری تضاد اس وقت ظاہر ہوجاتا ہے جب انگریزی ادب کے حوالے سے وہ اطلاع دیتے ہیں کہ انگریز مصنّفین نے اپنے ابتدائی ایام میں یونانی ولاطینی اساطیر کا استعمال کیا ہے۔[21]

شمالی ہند کے حوالے سے بھی ان کے یہاں ایک قسم کا ادھورا پن اور عدم تکمیلیت نظر آتی ہے یعنی ایک ایسا عمومی بیان کہ جسے ادبی تاریخ سے قطعاً تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اس عمل میں وہ کسی کے ساتھ بھی انصاف نہ کرسکے حتیٰ کہ میؔر اور غالبؔ پر بھی تفصیلی طور پر نہ لکھ سکے۔

انگریزی میں اردو ادب کی تیسری تاریخ محمد صادق کی A History of Urdu Literature ہے جو 1964 میں شائع ہوئی۔اس کا دوسرا اڈیشن 1984 میں اوکسفرڈ یونی ورسٹی پریس سے شائع ہوا— زیرِ مطالعہ یہی اضافہ شدہ اڈیشن ہے۔27 ابواب پر مشتمل یہ تاریخ 652 صفحات کو محیط ہے۔اس سے قبل رقم کردہ بیلی کی تاریخ اور اس کے درمیان 26 برسوں کا زمانی بعد ہے۔دلچسپ پہلو یہ ہے کہ اس عرصے میں اردو میں ادبی تاریخ کے جدید اصولوں اور تقاضوں کی روشنی میں کوئی خاص پیش رفت نہیں ہوئی۔صادق نے اپنی تاریخ کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، پہلے حصے میں اردو کے تاریخی پس منظر سے بحث کرتے ہیں اور دوسرا حصہ انیسویں صدی یعنی جدید اردو نثر جس میں علی گڑھ تحریک وغیرہ شامل ہیں، کے حوالے سے تحریر کیا ہے۔

محمد صادق کی تاریخ کا مطالعہ کرنے پر اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے ادبی تاریخ کے پہلے اصول یعنی ترتیبی سلسلے (chronology) کی ہی خلاف ورزی کی ہے۔ان کی تاریخ میں جزوِ اول غالب کے عہد پر اختتام پذیر ہوتا ہے، پھر وہ اسی جز کا ماحصل پیش کرتے ہوئے فورٹ ولیم کالج کے مترجمین پر ایک نوٹ تحریر کرتے ہیں۔ ماحصل کے بعد اس نوٹ کی ضرورت و معنویت فہم سے بالاتر ہے۔ غالب کا عہد 1869 میں ختم ہوتا ہے اور کالج کے مترجمین کا عہد 1800 سے شروع ہوتا ہے۔ظاہری طور پر اس میں زمانی تسلسل کا فقدان ہے۔اسی طرح جزوِ ثانی کے ماحصل کے بعد وہ سخن دانِ فارس اور داستانِ امیر حمزہ و بوستانِ خیال پر کچھ ضمیمے (appendices) ترجمے کے ساتھ شامل کرتے ہیں۔ان ضمیموں کی ادبی معنویت قاری کی فہم میں خلل پیدا کرتی ہے۔

وہ اپنی تاریخ کی ابتدا اردو ادب، بالخصوص اردو شاعری کے تاریخی پس منظر سے کرتے ہیں۔اس سیاق میں انھوں نے محمد حسین آزاد کو اردو کا پہلا مستند ادبی مورّخ بھی کہہ دیا ہے[22]۔ 'آبِ حیات' اور محمد حسین آزاد کی ادبی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے۔'آبِ حیات' کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس کتاب میں ادیب جیتی جاگتی تصویروں کے ساتھ چل پھر رہے ہیں، لیکن جدید ادبی تاریخ نویسی کے تقاضوں اور اصول و مبادیات کی روشنی میں محمد حسین آزاد کو مستند، خالص ادبی مورّخ کہہ دینا کسی بھی زاویے سے مناسب نہیں۔ممکن ہے 'آبِ حیات' میں ادبا کی ذاتی و سماجی زندگی کی عمدہ تصویر کشی ہو لیکن ادبی تاریخ میں صرف ادیب کی ذاتی و سماجی زندگی کا مطالعہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں ادب، سماج، نفسیات، تہذیب و ثقافت، دیومالا، ادبی افکار، انسانی زندگی اور تجربات کے بے شمار پہلو شامل ہوتے ہیں۔اسی طرح ان کی تاریخ میں مختلف ابواب کے درمیان میں باہمی ربط بھی مفقود ہے۔صادق نے جابجا تاریخ سے مدد لینے کی کوشش کی ہے۔ان کی تاریخ میں ہر باب سے

پہلے کم وبیش تاریخی وسیاسی پس منظر ہمیں ملتا ہے لیکن یوں محسوس ہوتا ہے ان کے ذہن میں تاریخ کے کئی پہلو مبہم ہیں مثلاً عہدِ وسطیٰ کے ہندستانی سماج کے بارے میں طبقۂ متوسط[23] (Middle Class) کا لفظ استعمال کرنا۔ غالباً صادق اس تاریخی حقیقت سے واقف نہیں تھے کہ طبقۂ متوسط کا تصور جدید دور یعنی یوروپی صنعتی انقلاب کا مظہر ہے جب کہ ہندستان میں عہدِ وسطیٰ میں ہمیں کسی قسم کا کوئی صنعتی انقلاب نظر نہیں آتا۔ اسی نوع کی غلطی وہ اس وقت بھی کرتے ہیں جب دکنی کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ دکنی کو گولکنڈہ اور بیجاپور کی قومی زبان بنا دیا گیا[24]۔ یہ بھی تاریخی تصورات سے عدم واقفیت کا نتیجہ ہے کیوں کہ صادق اس دور کی بات کر رہے ہیں جب ملک کی سیاسی صورتِ حال کو کوئی استحکام حاصل نہیں تھا۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ جب nation اور nationalism کا تصور ہی موجود نہیں تھا تو ایک زبان قومی بن گئی۔ سکسینہ کو اردو شاعری میں ہندستانی ومقامی رنگ کے فقدان کا شکوہ تھا، صادق کو یہی شکوہ اردو غزل سے ہے[25]۔ واضح ہو کہ جب کوئی زبان ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے اپنی پختگی کی منزلوں تک پہنچتی ہے تو اظہار کے لیے کچھ شعری اصناف بھی وضع کر لیتی ہے۔ ابتدا میں اس کے سامنے اسی زبان کے نمونے ہوتے ہیں جہاں سے وہ اپنا سفر شروع کرتی ہے۔ غزل ایک خالص فارسی صنف ہے، غزل کے سیاق وسباق میں اردو شاعری ابھی اس پختگی کو نہیں پہنچ سکی تھی کہ وہ ہندستانی تہذیب وثقافت کو اچانک خود میں جذب کر کے اظہار کے وسائل حاصل کر لیتی۔ یہ عمل آہستگی کا طالب تھا۔ سوال یہ ہے کہ جب غزل ہندستان میں موجود ہی نہیں تھی تو ابتدائی رنگ روپ کہاں سے حاصل کرتی؟ صادق کا یہ اعتراض اس صورت میں زیادہ معنی خیز ہوتا جب غزل کئی زمانوں کو عبور کر کے اپنی پختہ شکل میں ظاہر ہو کر ہندستانی سماج میں رچ بس جاتی۔ مورّخ کے اس نوع کے اعتراضات ادبی تاریخ سے فرار کی مانند ہیں۔

انگریزی میں تحریر کردہ اردو ادب کی تاریخوں میں علی جواد زیدی کی تاریخ اردو ادب کے تاریخی سلسلے کی آخری امتیازی اور اہم کڑی ہے جس سے یوں ہی بلکہ یوں کہیں کہ سرسری طور پر نہیں گزرا جا سکتا۔ اس کے متن سے ہمیں شدید نبرد آزمائی کرنی پڑتی ہے۔ 32 ابواب پر مشتمل یہ تاریخ کل 441 صفحات کو محیط ہے۔ زیدی کی تاریخ پڑھ کر احساس ہوتا ہے کہ کیوں رالف رسل نے اپنی کتاب How not to write the History of Urdu Literature میں اس تاریخ کو شامل نہیں کیا ہوگا اور کیوں وہ اس سے متعلق سابقہ روایات یعنی سکسینہ، بیلی اور صادق پر اتنی سخت گیری سے نظر ڈالتے ہیں۔ ان تینوں نے اپنی تاریخ میں جا بجا اردو ادب کا تقابل جائز و ناجائز بجا و بے جا طور پر انگریزی ادب سے کیا ہے۔ زیدی نے اپنی تاریخ میں اس روش سے نہ صرف

پوری طرح احتراز کیا ہے بلکہ انھوں نے اردو ادب کو خالص ہندستانی فریم ورک میں رکھ کر دیکھنے کی کوشش کی ہے، ساتھ ہی انھوں نے اعتدال وتوازن قائم رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے۔

اپنی تاریخ کے آغاز میں زبانوں کے حوالے سے انھوں نے قدیم ہندستانی ماٰخذوں پر مبنی زبانوں اور بولیوں کا جائزہ لیا ہے حالاں کہ کہیں کہیں وہ اس میں بھٹکتے بھی نظر آتے ہیں جس سے بسا اوقات ذہن میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً ان کا یہ کہنا کہ جین اور بدھ مذہبی روایات آریائی مذہب کا تنوع اور توسیع تھیں۔[26] یہ صحیح ہے کہ جین اور بدھ پیشواؤں نے تبلیغ کے لیے پالی کو اس لیے منتخب کیا تھا کیوں کہ ادبی تاریخ میں اگرچہ اپنے بیان کے ثبوت میں مذہبی و روحانی تواریخ / تاریخی رویوں سے بھی کام لیا جا سکتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا زیدی کا بدھ اور جین مذہب کے بارے میں یہ خیال درست ہے کہ دونوں مذہبی تحریکیں آریائی مذہب کی توسیع تھیں۔ ان کا یہ بیان کیا تاریخ کے اس رویے پر سوال نہیں کھڑا کرتا کہ بدھ اور جین افکار برہمن ازم اور برہمنوں کی رسوم و روایات کے نام پر مذہبی جکڑ بندیوں اور اجارہ داری کے خلاف ردعمل کے طور پر ابھرے تھے۔ ممکن ہے زیدی کا مطلوب یہی ہو لیکن پھر انھیں[27] Aryan Religious Thoughts (آریائی مذہبی افکار) کی وضاحت ضرور کرنی چاہیے تھی۔ خیر، اس بحث میں زیدی وہ پہلے مورّخ ہیں جنھوں نے انگریزی زبان میں اردو ادب کے مورّخین کے مقابلے احتشام حسین اور انشاؔ کی 'دریاے لطافت' کے حوالے سے اردو زبان کے لسانی ارتقا، اس کی پیدائش اور وجہِ تسمیہ کا تعین حتمیت کے ساتھ کیا ہے۔[28] زیدی نے ماقبل ادبی تاریخوں کے اس استدلال کے ردِّ تشکیل کی کوشش بھی کی ہے کہ اردو ادب کی ہیئتیں، اوزان و بحور کلی طور پر عربی اور فارسی کی رہین منت ہیں۔ اس کی بہ نسبت ان کا استدلال ہے کہ یہ سچ ہے اردو نے فارسی ہیئتوں اور اوزان کا اتباع کیا لیکن اس نے کچھ خالص ہندستانی ہیئتوں کو اخذ کر کے پہلے سے قائم شدہ فارسی ہیئتوں کو مزید استحکام بخشا۔[29] مثلاً قصیدے کے حوالے سے وہ رقم طراز ہیں:

> This *qasidah* (ode) as genre in Urdu literature can not claim the purity of Arab extraction. Indian and Iranian elements have intermingled with the tradition of prashasti (panegyric) which had been very strong in Sanskrit.[30]

یہاں پر یہ ملحوظ رکھنا اہم ہے کہ کوئی زبان اپنے ایامِ طفولیت میں اس زبان سے متاثر ہوتی ہے جو اس کے سامنے اپنی پختہ شکل میں پہلے موجود ہو۔ اردو کے سامنے جب فارسی تھی تو وہ اس

سے کیسے مستثنیٰ ہوسکتی تھی لیکن زیدی کا یہ نکتہ بہت مناسب ہے کہ فارسی سے اثرات لینے کے ساتھ ساتھ اردو نے کچھ خالص ہندستانی شکلوں کو بھی اپنایا۔ یہ توازن سکسینہ، بیلی اور صادق کے یہاں نظر نہیں آتا۔ وہ مزید استدلال پیش کرتے ہوئے یہ بھی کہتے ہیں کہ فارسی اپنے عہدِ شباب میں تراجم کے ذریعے سنسکرت سے غذا حاصل کر رہی تھی [31]۔ غالباً اسی لیے وہ اپنے اگلے بیان میں یہ استدلال قائم کرتے ہیں کہ اردو نے کسی بھی زبان کو یوں ہی خود میں جذب کرنے سے پہلے اسے اپنے مزاج میں ڈھالا ہے [32]۔ اسی طرح وہ غزل کے حوالے سے اس پر erotic اور mystic کے الزامات کی ساخت شکنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس میں صوفی اور ویدانتی افکار ہم آہنگ ہو کر ہندستان کے سیکولر تانے بانے کی بُنت کے موجب بنتے ہیں۔ یہ الوہیت اور روحانیت کے زمرے میں ہے اور جہاں عشق طبیعی وجسمانی سطح پر بھی کارفرما ہے وہاں بھی یہ ہوس کے درجے تک نہیں اترتا ہے۔ یہ عشق جیسا وصال میں ہے ویسا ہی ہجر و فراق میں بھی ہے۔ یہ اعلا اور خالص جبلت کا اظہار ہے نہ کہ محض سفلی قسم کا جنسی اظہار۔[33]

علی جواد زیدی ادبی تاریخ نویسی کے تناظر میں اس لحاظ سے قابلِ تحسین ہیں کہ انھوں نے اردو ادب کی تاریخ کو جدید ادبی تاریخ کی نہج سے تحریر کر کے بہت حد تک ادبی تاریخ کے اصول و ضوابط سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا تاریخی شعور بھی ان کے پیش رو مورّخین کی بہ نسبت زیادہ پختہ و بالیدہ ہے۔ خالص ہندستانی فریم ورک میں مرقومہ زیدی کی تاریخ ادبی تاریخ کی ساخت کو صیقل کرتی نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ زیدی بہت پہلے ادبی تاریخ نویسی سے متعلق اپنے خیالات کو ایک مضمون میں ظاہر کر چکے تھے [34]۔ ان سب کے باوجود کہیں کہیں ادبی تاریخ کے اصول ان کے دستِ گرفت سے باہر نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں لیکن پھر بھی انھوں نے ادبی تاریخ کے essence کو ملحوظِ خاطر رکھنے کی حتی المقدور کوشش کی ہے۔

ماحصل

اب تک اردو ادب کی تاریخیں کثیر تعداد میں رقم کی گئیں ہیں لیکن جدید ادبی تاریخ نویسی کے طرز پر لکھی گئی تاریخوں کا فقدان ہے۔ ان تاریخوں میں تحقیق کا پہلو، تصحیح اغلاط کی نشاندہی اور اس پر قلم زدگی زیادہ حاوی ہے، یوں اردو میں جو ادبی تاریخ نویسی متشکل ہوئی اس میں بہت حد تک خشکی پیدا ہوگئی ہے نتیجتاً ان میں ادبی دلچسپی وسلاست کا پہلو کالعدم قرار پایا اور ہماری ادبی تاریخیں قاری کے لیے بار بن کر رہ گئیں۔ اردو میں ادبی تاریخ نویسی کے فقدان کا یہ عالم ہے کہ شمس الرحمٰن

فاروقی جیسے قد آور شخص کو بھی ملتجیانہ و موڈبانہ لہجے میں مضمون لکھنا پڑا جس کا عنوان ہی انھوں نے A Modest Plea: Could we have a Proper History of Urdu Literature رکھا تھا۔ انگریزی میں تحریر کردہ تواریخ بھی اس سے بہت منفرد نہیں ہیں۔

تاریخ نویسی حقائق کی یکجائی کا نام نہیں ہے۔ حقائق فی نفسہٖ اس وقت تک کوئی معنویت و اہمیت نہیں رکھتے جب تک ہم عصر سیاسی، سماجی، ثقافتی وتہذیبی اور معاشی حالات پر ان کا انطباق نہ کیا جائے۔ ادبی تاریخ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے تاہم ادبی تاریخ نویسی میں ان حالات کے ساتھ ادب کی ادبیت اپنے تمام ابعاد اور زاویوں کے ساتھ جلوہ پاتی ہے۔ اگر ادب کی تاریخ میں ادبیت کا پہلو پردۂ غیب میں چلا جائے تو ایسی تاریخ نہ صرف قارئین کے ذہن پر بوجھ بن جائے گی بلکہ وہ ادبی تاریخ کی شعریات، رسومیات، اصول و مبادیات اور تقاضوں کو بھی رسوا کرے گی۔ انگریزی میں تحریر کردہ اردو کی تاریخوں کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہے۔

ادبی تاریخ نویسی میں مورّخ کو جہاں کئی زاویوں سے سروکار رہتا ہے وہیں ایک بڑا اور بنیادی مسئلہ ادوار بندی کا ہے۔ اگر ایک دور اختتام پذیر ہو رہا ہو اور اگلا دور شروع ہوا چاہتا ہے تو لازمی ہے کہ ایک دور کی خصوصیات، ادبی روایات، اور سن کا تعین دوسرے دور میں اپنے پورے منطقی اپروچ کے ساتھ معاملہ کریں، اگر یہ نکتہ دامن گیر نہ رہے تو خواہ مخواہ دو عہد کے درمیان ایک خلا کی سی صورت پیدا ہو جائے گی جو ادبی تاریخ کا بڑا عیب ہے۔

جدید تقاضوں کے تناظر میں ادبی تاریخ اب صرف ادب کی تاریخ نہیں ہے بلکہ اس میں روز بہ روز نئے زاویے اور ابعاد شامل ہو رہے ہیں۔ ڈیوڈ پرکنس (David Perkins) کے لفظوں میں اب اس میں مختلف ہیئت و اصناف مثلاً قومی ادب کے تصورات، مختلف عہد، روایات، دبستان، علاقائی و سماجی طبقات، سیاسی تحریکات، نسلی گروہ، خواتین، ہم جنس افراد اور متن کے آغاز سے متعلق ان کا ارتکاز، سماج سے ان کا انسلاک اور سماج پر اس کے اثرات غرض یہ کہ ہر وہ پہلو جو ادبی تاریخ کی تشکیل میں معنوی کردار ادا کر رہا ہو، ادبی تاریخ کے دائرۂ کار میں شامل ہے۔

حواشی:

1. Annemarie Schimmel, "Classical Urdu Literature from Beginning to Iqbal" (AHistory of Indian Literature; Vol.8, Modern Indo-Aryan Literatures; Fasc. 3, (ed.), Jan Gonda, 1975, Wiesbaden, Germany : Otto Harrassowitz.

2. Ralph Russel, The Pursuit of Urdu Literature: A Select History, Londonand NewJersey: Zen Books Ltd., 1992, p.21

3. رشید حسن خاں، ادبی تحقیق: مسائل اور تجزیہ، لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، 2005، ص 254-55

4. مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: علی گڑھ تاریخ ادب اردو، پہلی جلد: 1200 ع سے 1700 ع تک، شعبۂ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، 1962، ص الف تا ز (تمہید)

5. مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: کڑوے اور کسیلے مضامین (اردو کی 12 تاریخوں پر کڑی تنقید)، مرتب: اورنگ زیب نیازی، لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، 2003

6. Robert Spiller,''LiteraryHistory", The Aims and Methods of Scholarship in Modern Languages and Literature, (ed.) James Thorpe, 1963, NewYork: Modern Language Association of America, p.43

7. مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: اردو کی ادبی تاریخیں، گیان چند جین، کراچی: انجمن ترقی اردو، 2015

8. Ralph Russel, How not to Write the History of Urdu Literature:And Other Essays on Urdu and Islam, Delhi: Oxford University Press, 1999, p.30.

9. سکسینہ کے اصل الفاظ یوں ہیں:

Its range is very limited for it sank into the ruts of old battered Persian themes and adorned itself with the rags of the cast off imagery of Persian poetry having absolutely no relation to India, the country of its birth...

Ram Babu Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad :Ram Narain Lal Publisher and Bookseller, 1940, p.23

یہاں پر سکسینہ کے الفاظ پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔ انھوں نے اردو کے لیے rags اور cast off استعمال کیا ہے۔ واضح ہو کہ rag کے معنی پھٹا پرانا کپڑا اور چیتھڑا بھی ہوتے ہیں۔ انگریزی میں اسے تحقیراً (offensive) بھی استعمال کیا جاتا ہے۔

10. جمیل جالبی صاحب کے اصل الفاظ یوں ہیں:

''اب ایک سوال یہ سامنے آتا ہے کہ جب اٹھارہویں صدی میں مغلیہ سلطنت کا شیرازہ بکھرا اور نئی نسل نے سراج الدین علی خاں آرزو کے زیر اثر ایرانی اہلِ زبان کے خلاف ردِ عمل کا اظہار کر کے فارسی کے بجائے اردو کو اپنے تخلیقی اظہار کا ذریعہ بنایا تو آخر وہ ہندستانی اثرات کے بجائے فارسی شعر و ادب کی طرف کیوں رجوع ہوئے؟ اگر ان تہذیبی و معاشرتی حالات کو سامنے رکھا جائے تو اس کا جواب خود بخود مل جاتا ہے۔ فارسی

زبان سلاطین دہلی سے لے کر اٹھارہویں صدی تک سرکار و دربار کی زبان تھی۔ اس زبان میں علم وادب کا بڑا سرمایہ موجود تھا۔ یہ واحد ادبی و علمی زبان تھی جو تہذیبی سطح پر دوسری زبانوں کے مقابلے میں سب سے قریب تھی۔ اس زبان کی روایتِ ادب اس دور کے برِّعظیم کے تہذیبی مزاج کا حصہ تھی، اس لیے، جب اردو شاعری کا آغاز ہوا تو اس کے شاعروں سے نمونوں اور سانچوں کے لیے فطری طور پر فارسی زبان وادب کی طرف رجوع کیا۔ بالکل یہی عمل خود زبان وادب کے ساتھ اس وقت ہوا جب عربوں نے ایران فتح کیا۔ اس وقت، اردو کی طرح، فارسی میں بھی ادب وشعر کا کوئی باقاعدہ نظام یا روایت نہیں تھی۔ قبلِ اسلام کی فارسی شاعری ہم تک نہیں پہنچی بلکہ اسلام کے دوسو سال بعد تک فارسی شاعری کے قابلِ ذکر نمونے نہیں ملتے اور جو نمونے ملتے ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وہ لوگ، جنھوں نے فارسی شاعری کے یہ نمونے چھوڑے ہیں، خود عربی زبان پر پوری قدرت رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں عربی شاعری کے اصناف وبحور اور موضوعات کی پیروی کی ہے۔ عرب حکومت کے استحکام کے ساتھ ہی اہلِ فارس عربی زبان کے مطالعے میں روز افزوں دلچسپی لیتے گئے۔ اس وقت عربی دربار سرکار اور تہذیب وشائستگی کی زبان تھی۔ وہ فارسی شعرا جو عرب حکمرانوں کے ساتھ قصیدے پڑھتے تھے وہ ایسا عربوں ہی کی زبان میں کرتے تھے، اس لیے، جب ایران میں فارسی شاعری کا آغاز ہوا تو فارسی شعرا نے عربی شاعری کے اصناف، موضوعات، اسالیب، اوزان و بحور اور نظامِ عروض کو اختیار کرلیا۔ منوچہری اپنے قصیدوں میں پوری طرح عربی قصائد کی پیروی کرتا ہے۔ اس دور میں چوں کہ عربی زبان اور اس کا ادب عجمیوں کے تہذیبی مزاج سے قریب تر تھا، اسی لیے، فارسی زبان عربی زبان کے سانچے میں ڈھل گئی جو اس دور میں ایک بالکل فطری تہذیبی وتخلیقی عمل تھا۔ بالکل یہی صورت اردو کے ساتھ پیش آئی اور اس نے بھی تہذیبی سطح پر اپنے سے قریب ترین زبان فارسی کے اصناف و بحور، موضوعات واسالیب اختیار کر لیے''۔

(جمیل جالبی، تاریخ ادبِ اردو: اٹھارہویں صدی، دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، 2015، ص92

11. Ram Babu Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad :Ram Narain Lal Publisher and Bookseller, 1940,p.27
12. ibid,p.29.
13. ibid,p.47

14. مزید تفصیل کے لیے رام بابو سکسینہ کی تاریخ دیکھیں: ص142، 145

15. ایضاً، ص142

16. ibid,p.145
17. T. Grahame Bailey, A History of Urdu Literature, New Delhi: Sumit Publications, 1979, p.7.
18. ibid,pp.9–10.
19. اس سیاق میں رشید حسن خاں صاحب کی کتاب ’ادبی تحقیق: مسائل اور تجزیہ‘ کے آخری دو ابواب (جس میں خاں صاحب نے ’علی گڑھ تاریخِ ادب اردو‘ اور جالبی کی ’تاریخِ ادب اردو‘ کا بالترتیب تنقیدی جائزہ لیا ہے) کا مطالعہ نہایت کارآمد ہوگا۔ مزید وضاحت کے لیے دیکھیں: ادبی تحقیق: مسائل اور تجزیہ، رشید حسن خاں، لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، 2005، ص۔ 256، 284 تا 294
20. ibid, p.40.
21. ibid,
22. Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, Delhi: Oxford University Press, 1984, p.1.
23. ibid, p.10.
24. ibid, p.51.
25. ibid, p.15.
26. Ali Jwad Zaidi, A History of Urdu Literature, New Delhi : Sahitya Akademi, 1993, p.2.
27. For more details, see: Ali Jawad Zaidi, A History of Urdu Literature, New Delhi: Sahitya Akademi, 1993, p.2.
28. ibid, p.9.
29. ibid, pp.12–13
30. ibid, p.16.
31. ibid, p.12.
32. ibid, p.13
33. ibid, p.15
34. تفصیل کے لیے دیکھیں: علی جواد زیدی، فکر و ریاض، نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، 1957

◆◆◆

معین الدین عقیل

میر تقی میر کی ایک گم شدہ بیاض کی دریافت

میر تقی میر کی تصانیفِ نظم ونثر میں ''کلیاتِ میر'' (اردو)، ''دیوانِ میر'' (فارسی) کے علاوہ ''ذکرِ میر''، ''فیضِ میر'' اور تذکرہ ''نکات الشعرا'' تو معلوم ومعروف اور مطبوعہ ہیں[1] لیکن الوئس اشپرنگر نے ایک ''مجموعِ نیاز'' (مجموعۂ نیاز) پر میر کی تالیف ہونے کا گمان تو کیا ہے لیکن پھر یہ بھی کہا ہے کہ بہ ظاہر اسے میر تقی میر سے منسوب نہیں کیا جاسکتا[2]۔ ''مجموعِ نیاز'' مختلف موضوعات پر ممتاز شعرا کے اشعار کا انتخاب تھا جس میں موضوعات کو حروفِ تہجی کے اعتبار سے ترتیب دیا گیا تھا مگر اس میں شاعروں کے حالات درج نہیں کیے گئے تھے بلکہ صرف ان کے نام دے دیے گئے تھے۔ یہ 1165ھ میں تالیف کیا گیا تھا اور 268 صفحات پر مشتمل تھا۔ اشپرنگر نے موتی محل کے کتب خانے میں اس کا نسخہ دیکھا تو تھا لیکن اس کے مشمولات کی تفصیلات درج نہیں کی تھیں۔ اس کے کسی اور نسخے کا علم نہیں ہوتا اور نہ یہ پتا چلتا ہے کہ موتی محل کا نسخہ اب کہاں موجود ہے؟

''مجموعِ نیاز'' یا مجموعۂ نیاز کا میر کی تالیف ہونا ناممکن بھی نہیں۔ راقم کو انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، کوالالمپور (ملیشیا) کے مؤقر ومعروف تحقیقی ادارے International Institute of Islamic Though and Civilization کے کتب خانے میں، ذخیرۂ عبدالرحمٰن بارکر میں اس نوعیت کی میر کی ایک تالیف کا قلمی نسخہ دستیاب ہوا ہے، جس سے میر کے حالات وکلام کے تمام مآخذ خاموش ہیں۔ مذکورہ ذخیرۂ عبدالرحمٰن بارکر کے فہرست نگار نے اسے ''تذکرہ شعرائے فارسی'' قرار دیا ہے[3] اور نسخے کی جلد کے استر پر بھی اس نسخے کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے اسے ''تذکرہ شعرائے فارسی'' ہی لکھا گیا ہے۔ جب کہ زیرِ نظر نسخے کے ''مجموعہ نیاز'' ہونے کے شواہد قوی ہیں۔

یہ تالیف بھی بڑی حد تک موضوعاتی اشعار کے انتخاب پر مشتمل ہے۔ مثلاً اس میں جہاں موضوعات کا انتخاب کیا گیا ہے وہاں اس میں ایسے موضوعات ملتے ہیں:

در تعریفِ محبوب، در تعریفِ ایاز، در تعریفِ شکار، در تعریفِ دہلی،

در تعریفِ فیل، در تعریفِ عصر، در تعریفِ سخن، در تعریفِ سماط و طعام۔

پھر سب سے بڑی شہادت خود میر نے دی ہے' صفحہ 490 پر خود اپنے منتخبہ کلام پر بطورِ عنوان وہ اپنا نام بہت واضح اور صاف لفظوں میں یوں لکھتے ہیں:

میر محمد تقی المتخلص بمیر مؤلف ایں نسخہ

اگر زیرِ نظر تالیف ہی کا مخطوطہ موتی محل کے کتب خانے میں موجود رہا ہو تو ممکن ہے اشپرنگر نے اس پر غائر نظر نہ ڈالی ہو۔ جیسا کہ اس نے اپنے مرتّبہ کیٹلاگ میں مخطوطوں کے تعارف میں کہیں کہیں بہت اختصار برتا ہے اور کہیں تفصیلی مندرجات تک تحریر کر دیے ہیں۔ ویسے موتی محل اور ذخیرۂ بارکر کے نسخے اپنی خصوصیات کے اعتبار سے مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ اشپرنگر نے موتی محل کے نسخے میں فی صفحہ 15 سطریں شمار کی ہیں جب کہ زیرِ نظر نسخے میں فی صفحہ 13 سطریں ہیں۔ پھر ضخامت بھی دونوں نسخوں کی مختلف ہے۔ موتی محل کا نسخہ 268 صفحات پر مشتمل ہے جب کہ زیرِ نظر نسخے میں 635 صفحات ہیں۔

میر تقی میر کے ''مؤلف ایں نسخہ'' ہونے کی بنیاد پر ''مجموعہ نیاز'' کو میر کی ایک ایسی نادر نایاب تالیف کہنا چاہیے جو تصانیفِ میر کی فہرست اور تاریخِ ادب میں اب تک نامعلوم رہی ہے۔ یہ کوئی تذکرہ نہیں محض ایک انتخابِ کلام ہے جس میں شاعروں کے ناموں کا اندراج حروفِ تہجی کے اعتبار سے ہے لیکن شاعروں کے حالات درج نہیں ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ میر نے یہ انتخاب اردو شاعروں کے ''تذکرۂ نکات الشعرا'' کی طرح فارسی شاعروں کے کسی تذکرے کی تالیف کے منصوبے کے مقصد سے کیا ہو۔ ایک ضخیم انتخاب انھوں نے مرتب کر لیا لیکن شاید تذکرے کی صورت وہ اسے نہ دے سکے ہوں۔

نسخہ ناقص الطرفین ہے اور امینائی فراہانی کے کلام سے شروع ہو کر غلام... تخلص کے ایک شاعر کے کلام پر ختم ہو جاتا ہے۔

آغاز:

...ے باشمس نظر دز دیدہ از ماراں

ہمچو... کہ ناپرہیزی...

اختتام:

... درغم ہجر تو بجز ماتم نیست

کاغذ بوسیدہ اور کرم خوردگی اور خستگی کے نتیجے میں جگہ جگہ ضائع ہو چکا ہے، چناں چہ الفاظ یا تو موجود نہ رہے یا پڑھنے کے قابل نہیں۔ اسے محفوظ رکھنے کے لیے جگہ جگہ مومی کاغذ چسپاں کیا گیا ہے لیکن اس کی وجہ سے بھی متعدد مقامات پر متن کا پڑھنا محال ہو گیا ہے۔ نسخہ کو اب مضبوط جلد میں محفوظ کر دیا گیا ہے۔ سائز بڑا، مسطر تقریباً 605x10 انچ، خط نستعلیق، شکستہ آمیز اور پختہ۔ موجودہ حالت میں یہ نسخہ کل 635 صفحات پر مشتمل ہے۔ متن کی عین پیشانی پر یا درونِ مسطر، سلسلۂ شمار اوراق کے لحاظ سے ہے جب کہ صفحے کی پیشانی پر سلسلۂ شمار صفحات کے اعتبار سے ہے۔ متن صفحہ 3 سے شروع ہو کر صفحہ 635 پر ختم ہوا ہے۔ گویا آغاز میں متن کا ایک ورق ضائع ہوا ہے۔ جلد بندی میں کسی وقت بے ترتیبی بھی روا رہ گئی ہے۔ مثلاً میر کے اپنے کلام کے انتخاب کے صفحہ 495 کا تسلسل صفحہ 508 پر ملتا ہے اور 507 کا سلسلہ 510 پر قائم ہوتا ہے۔ آخری شاعر محمد اشرف یکتا ہے جس کا کلام صفحہ 614 پر درج ہے جس کے بعد اشعار متفرقہ تحریر کیے گئے ہیں اور اس ذیل میں حروفِ تہجی کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور نموناً محض ایک ایک شعر نقل کر دیا گیا ہے اور پھر صفحہ 617 پر یہ عبارت درج کی گئی ہے:

> ''خاتمہ در بیان بعضے آں شعراً (کذا) کہ نام آں معلوم است و بارہ کہ معلوم است۔ از احوال آں ہا اطلاع نہ ... و برفرازان عالم کہ نام شاعر سابق ذکر شدہ۔ چوں ایں بیاض سفینہ است و غرض نوشتنِ اشعارِ پسندیدہ است، آں ہا راقلمی نمودہ۔ چوں سببِ کثرتِ حرکتِ فکری دریں جا و ... دماغ داخل کردن، ابیات بحالے نام ہر یک نماندہ۔ دریں صورت شعر...''

پھر ان شعرا کا کلام درج کیا گیا ہے جن میں سے چند کے نام یہ ہیں: سید حسین خالص، سراج الدین علی خان آرزو، محمد قلی سلیم، شیخ سعد اللہ گلشن، نظیری، ظہوری، فیضی، صائب، عرفی، مرزا ابو طالب، میر سنجر، طالب آملی، وحدت، حسن دہلوی، جامی، بیدل، وغیرہ۔

زیرِ نظر نسخہ میں اس تالیف کا کوئی عنوان یا نام موجود نہیں ہے، ممکن ہے اس کے اولین

ورق پر اس کا کوئی عنوان یا نام موجود ہو۔ چوں کہ اپنی مماثلت میں یہ اشپرنگر کے متعارفہ ''مجموعِ نیاز'' سے مختلف نہیں اور دونوں پر ایک دوسرے کا گمان ہوتا ہے... اس لیے اسے ''مجموعِ نیاز'' بلکہ ''مجموعۂ نیاز'' سے موسوم کرنا نامناسب نہیں۔ یہ مجموعہ دراصل فارسی و اردو کے متعدد معروف و غیر معروف ایرانی و ہندستانی شاعروں کے محض فارسی کلام کا انتخاب... یا جیسا کہ خود میر نے اس کے لیے بیاض کا لفظ استعمال کیا ہے،... ایک ایسی بیاض ہے جو میر کے پسندیدہ اشعار پر مشتمل ہے اور یوں اس سے میر کے فارسی ذوقِ شعری کی ایک نمائندہ تصویر بھی سامنے آتی ہے۔ یہ اس اعتبار سے بھی اہم ہے کہ میر نے اس میں خود اپنے کلام کا بھی انتخاب شامل کیا ہے۔ پھر بعض شاعروں، مثلاً سراج الدین علی خان آرزو کا کلام خاصی مقدار میں نقل کیا ہے اور متعدد شاعروں کا کلام بہت اختصار سے درج کیا ہے۔ کہیں کہیں بعض شاعروں کا صرف ایک ہی شعر درج ہوا ہے۔ جن شاعروں کا کلام زیادہ مقدار میں درج ہے اور ہندستان کے جن شاعروں کو اس انتخاب میں جگہ دی گئی ہے ان کے نام یہ ہیں:

— صفحات 3 تا 4: امینائی فراہانی، احمد بیگ، مرزا ابراہیم اورویاری، امینائی بروی، اعجاز، عطار، ملا محمد سعید اعجاز۔
— 4 تا 6: قاضی امین، قاضی اسد،... نظیر
— 6 تا 7: مرزا اسمٰعیل، حاجی عبدالواسع اقدس، محمد قلی آصف
— 7 تا 8: ارسلان بیگ ارسلان، میر محمد امین اواسی
— 8 تا 9: حسن بیگ اولسی، اسیر... محمد حسین انور، احسنی خواساری
— 9 تا 10: میر آشوب، محمد شریف الہلام، مقیمانی خاں، سیّد کمال اسمٰعیل، امنائے رشی، غلام حسین خوانساری، اسمٰعیل فرمازخانی
— 11 تا 14: امیر بیگ قصاب، اقدسی، شفیعائے اثر
— 14 تا 15: مرزا گل، محمد احسن ایجاد، نذر آگاہ، ارجمند پسرِ غنی بیگ قبول
— 15: علی امجد خاں
— ۱۶: غلام علی آزاد
— ۱۷: شاہ فقیر اللہ آفریں
— 18 تا 21: قزلباش خاں امید، شیخ حفظ اللہ الم، اسحاق خاں مومن الدولہ، خلیفہ ابراہیم
— 21 تا 30: سراج الدین علی خان آرزو، یہاں صرف غزلوں سے انتخاب نہیں، رباعیاں بھی

درج کی ہیں

— 30 تا31 : امانت رائے، پور بہا، اسحاق اطعم، بدیعی سمرقندی، حکیم پر یوی
— 31 تا33 : خواجہ عبداللہ مروارید بیانی، بساطی سمرقندی، منیر، بیرم خان خاناں، باقر خاں تخم ثانی، باقر خوردہ یونس کاشی
— 33 تا34 : بہرام مرزا، بدیع الزماں، مولانا نصیری، شیخ بہاالدین آملی
— 34 تا35 : شیخ عبدالسلام بیانی، سامی استرآبادی، عقیل بزمی، باقی نہاوندی، باقی دماوندی
— 35 تا36 : محسن بیانی، شرندان... برہمن، ابوالحسن بیگانہ
— 36 تا37 : حاجی شاہ باقر، مرزا باقر
— 37 تا42 : مرزا باقر مشہور بابک، میر برہان
— 42 تا60 : مرزا عبدالقادر بیدل
— 60 تا63 : شرف الدین علی پیام
— 63 تا67 : بینش کشمیری
— 67 : چندر بھان برہمن
— 71 : تقی اوحدی صاحب تذکرہ
— 85 تا86 : جلال الدین مولوی روم
— 87 تا88 : عبدالرحمٰن جامی
— 89 تا90 : جمالی دہلوی
— 99 تا100: امیر حسن دہلوی
— 103 : حیدر دہلوی
— 103 تا109: شیخ علی حزیں
— 109 : حسام الدین حسامی والد سراج الدین علی خان آرزو
— 116 : محتشم علی خاں حشمت
— 117 تا119: حکیم عمر خیام
— 119 تا122: خواجوے کرمانی، مع ساقی نامہ
— 124 تا128: سید حسین مخاطب بہ امتیاز خاں خالص
— 128 تا129: بندرابن خوشگو

— 141 تا 142: خواجہ میر درد

— 153 : میر محمد زمان راسخ

— 153 تا 155 : میر محمد علی رائج

— 161 تا 162 : عاقل خان رازی

— 167 تا 170 : زلالی خوانساری

— 172 : سراج الدین منہاج لاہوری

— 173 : شیخ سعدی شیرازی

— 174 : حکیم سنائی غزنوی

— 184 تا 194: حاجی محمد اسلم سالم

— 206 تا 209: مرزا محمد افضل سرخوش

— 209 تا 215: میر جلال الدین سیادت

— 215 تا 217: زاہد علی خان سخا

— 217 : سعیدائے ملتانی

— 218 تا 219: ملا ساطع کاشمیری

— 221 تا 227: مرزا محمد قلی سلیم

— 231 : شیخ شہاب الدین مقتول

— 255 تا 259: محمد اسحاق شوکت بخاری

— 274 تا 277: مرزا محمد علی

— 290 : مولانا طالب اصفہانی

— 291 تا 294: محمد طالب آملی

— 295 تا 301: ملا طغرائے مشہدی

— 303 تا 305: نورالدین ظہوری

— 307 : شیخ فریدالدین عطار

— 313 تا 317: عرفی

— 324 : عارف لاہوری

— 325 تا 329: نعمت خان عالی

— 329 تا334: ناصرعلی سرہندی
— 334 تا337: ہنرورخاں عاقل
— 343 تا346: ملاطاہرغنی
— 346 تا348: محمداکبرغنیمت کنجاہی
— 349   : فخرالدین رازی،فردوسی،شیخ فریدالدین گنج شکر،فخی ہروی
— 350   : شیخ اللہ دادسرہندی
— 374 تا374: شیخ محسن فانی
— 377 تا378: شمس الدین فقیر
— 390 تا392: عبدالغنی قبول
— 398 تا399: ابوطالب کلیم
— 403 تا404: سعداللہ گلشن
— 406   : مسعودسعدمسلمان
— 407   : مطہرگجراتی،امام غزالی
— 427   : ممنون
— 428   : میرمحمدمومن
— 435 تا439: رکن الدین مسعودکاشی
— 454 تا459: رائے آنندرام مخلص
— 464 تا469: محمدنظام خاں معجز
— 469 تا471: محتشم کاشانی
— 472 تا474: استادملک محمدقمی
— 475 تا476: ابوالبرکات منیر
— 482 تا483: سیدمبارک مدہوش
— 487 تا512: مرزامظہرجان جاناں
— 513   : شیخ نجم الدین کبریٰ،نظامی گنجوی،سلطان المشائخ حضرت نظام الدین،سید نورالدین نعمت اللہ ولی
— 524 تا528: مولانامحمدحسن نظیری نیشاپوری

— 565 تا571: مرزا محمد طاہر وحید

— 577 : میر جلال الدین وحشت

— 583 تا587: مرزا مبارک اللہ واضح مخاطب بہ ارادت خاں

— 599 تا601: نورالعین واقف

— 601 تا603: علی قلی والہ

— 603 تا604: بدرالدین ہلالی

— 604 : مرزا ہاتفی

— 614 : محمد اشرف یکتا

میر کی نادر و نایاب تالیف ہونے کے ساتھ ساتھ ''مجموعۂ نیاز'' اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ اس میں خود میر کا اپنا منتخبہ کلام بھی شامل ہے۔ میر نے یہ کلام ردیف وار مرتب کیا ہے۔ اور غالباً اپنے مرتبہ دیوان ہی سے اسے اخذ کیا ہے۔ اگر چہ میر کا مطبوعہ ''دیوان فارسی'' 1192ھ کے مکتوبہ نسخے کے مطابق ہے' لیکن 1164ھ تک میر ایک مختصر فارسی دیوان مرتب کر چکے تھے[5]۔ ''مجموعۂ نیاز'' کے زیرِ نظر نسخے پر سنہ تالیف یا سنہ کتابت موجود نہیں، لیکن اشپرنگر نے موتی محل کے نسخے کو ۱۱۶۵ھ کا مکتوبہ بتایا ہے۔ چناں چہ ''مجمع النفائس'' میں میر کے فارسی دیوان کے 1164ھ تک وجود میں آ جانے سے متعلق خان آرزو کا بیان مشکوک نہیں ٹھہرتا[6]۔ ذیل میں میر کا یہ منتخبہ کلام نقل کیا جاتا ہے:

ورق ۲۵۰' الف

بمردن تسلی شدم ورنہ میر
نہایت نبود آرزوے مرا

نشمری سہل زغیت این شہود آمدہ را
روبسے طے شدہ باشد بہ وجود آمدہ را

گرچہ موجود نگشیتم ولے سہل مگیرا
ایں غلط کاری وہمے بہ نمود آمدہ را

شب شیخ دید گردش چشم پیالہ را
برباد داد زاہدی دیر سالہ را

یک رہ تو ہم بِرس ازاو اے نسیم صبح
من خود بہ بافتم سبپ داغ لالہ را

شور تو عند لیب جگر چاک می کند
آموختی ز میر مگر طرز نالہ را

این نہ پنداری کہ مردن موجب آسودنست
مرگ ہم یک منزل است از راہ بے پایان ما

بسکہ خومش دارد دل من مشرب رندانہ را
برسہ بازار برسہ می کشم پیمانہ را

داشت[8] ہر یک پارۂ دل صد الف داغ از غمش
خط کشی بعد از خرابی کرد عشق ایں خانہ را

۲۵۰،ب

قیس را آیا سگ لیلیٰ صحرا خستہ بود — آدمی مطلق[9] نمی دانست ایں دیوانہ را
من نمی گفتم فریب اختلاط او مخور — صبح دیدم آخر میر وضع[10] آں وفا بیگانہ را
میر جائے کہ بہ نیران محبت می سوخت — صبح دیدم بہ جا ماند ہیچ کف خاک آں جا
ببیں کہ موسم گل شد سبب خزاں مرا — بہار آمدہ آتش زد آشیان مرا
زضعف میر بہ چشم کسے نمی آیم — لطافتے ست چوجاں جسم ناتوان مرا
چساں از خود کنم زاں گونہ شوخ بدگمانے[11] را — کہ آتش می شود بے ہیچ و می سوزد جہانے را
زقتل میر آگہ نیستم لیک ایں قدر دانم — کہ می بردند از کوئے تو نعش نوجوانے را
از نالہ میر بس کن بے درد چند سازی — آزردہ رہرواں را رنجیدہ ہم نشیں را
دل کہ درسینہ می طپید مرا — ایں زماں از مژہ چکید مرا
دست ہردم بہ تیغ بردن او — میر در خاک و خون کشید مرا
دارم چو جاں عزیز دل زار خویش را — خون کردہ ام در وغم بسیار خویش را
بارے[12] چو آفتاب سری رسیدہ باش[13] — افتادہ گان سایۂ دیوار خویش را
باما ہنوز بے[14] مزہ گی ہاست یار را — بے وجہ رنجشے ست ہمان آں نگار را

۲۵۱،الف

ما تازہ وار دان جہان کہن نہ ایم — پردیدہ الم گردش لمل و نہار را
ہر خاک ہم زپہلوے ما کارتنگ شد — یارب کجا بریم دل بے قرار را
بر ہرسخنگریستم مصلحت نہ بود — از دست داد بے تہی چشم کار را
حالیا در دل نمی گنجد غم بسیار ما — یک دو روز اے بے وفا کم کم بکن آزارِ ما
من بہ خاکِ رہ برابر گشتم و یک رہ نہ گفت — بود خاک افتادۂ[15] در سایۂ دیوارِ ما
ماخوداےصورت گراں بسیش از خیالےنسیم — شاید از دستِ شما صورت بگیرد کارِ ما
بیا یطرف شہید نگاہِ خوباں را — ببیں مروتِ چشم سیاہ خوباں را
شد زپہلو دلِ یگانۂ ما — بے سبب نیست درد شانۂ ما
جزبدی از کسے نمی آید — رسم خوبسیت در زمانۂ ما
روبہ گلشن کرد پائیز از شکستِ رنگ ما — نوحہ گرشد از غمِ دل مرغ سیر آہنگ ما
خرّمی معلوم شد لفظِ زبان دیگر است — ایں لغت جائے نمی یابند در فرہنگِ ما

گفت وگوئے سخت ما ہم بے نزاکت نیست میر   در بغل دارد چو سنگ شیشہ مینا سنگِ ما
نہ گفتم ہمچو شمع کشتہ سوز سینۂ خود را   بخا موشی ادا کردم غم دیرینۂ خود را

۲۵۱،ب

بے تامل کے شناسی طرز گفتار مرا   دیدہ نازک کن کہ فہمی حرف تہِ دارِ مرا
سادگی بیں کز طبیبِ بے شگونِ ہمچو عشق   آرزو مندئ بہبود است[16] بیمار مرا
بلند انداختم چوں خوش قداں را   نمودم پست سرو بوستاں را
وفاے گلِ اگر معلوم می بود[17]   نمی بستم دریں باغ آشیاں را
سرِہ میرجاں دشوار می داد   چہ پیش آمد ندانم آن جواں را
حرفِ بد گو نقش خاطر بود محبوبِ مرا   زد بفرق نامہ بر ناخواندہ مکتوبِ مرا
یک غنچہ خوں نخدادہ چنیں بیشتر کہ ما   یک گل نداشت ایں ہمہ چاک جگر کہ ما
برقے نہ جست خندہ زناں این چنیں کہ تو   ابرے نخاست گریہ کناں ایں قدر کہ ما
تا کجا آں[18] بے قراری تا بکے ایں اضطراب   کرد سِوائے جہانم خانۂ خواہش خراب
فرصت[19] وقت خشک آں کن کہ نگہ می دارد   آہ ازیں عمر کہ چوں آب رواں درگذراست
دِیدی آخر کہ چہ ہشارِ مرا کشت آں طفل   ایں گماں غلطے بود کہ او بے خِراست
میر را بہ سخن کاش نمی آوردم   دردِ دل کرد بہ حدے کہ مرا دردِ سراست

۲۵۲،الف

آں نم کہ خوفِ جاں سببِ شادئ منست   چشمانِ شیر شرزۂ گل وادئ منست
من خود بحالِ مرگم و دشمن گماں برد   کیں[20] حاتم زغایت استادئ منست
شب با بہ ما نشت و سرِ حرف وانشد   آں نازپیشہ روئے سخن در نقاب داشت
من در نفس شماری و آں سروخوش خرام   مستغنیانہ رفت کہ باخود حساب داشت
بے پردہ اش بجلوہ تماشا نکردہ ایم   با این ظہورِ حسن قیامت حجاب داشت
آیا چہ شد کہ میر گدائے شراب شد   دیروز ایں جوانِ عزیز احتساب داشت
از دلِ من تا غم جانانہ رفت   رونق سرتا سر ایں[21] خانہ رفت
آخر آخر برد کانِ مے فروش   آبرویم بہر یک پیمانہ رفت
من چہ دانم راہ و رسم خانقاہ   عمرِ من در خدمتِ میخانہ رفت
کشتۂ تیغِ ترا نازم جگر   قیمہ شد استادہ وازخانہ[22] رفت

نے سرشکے، نے چراغے، نے گلے — از سرِ خاکم چہ بے رحمانہ رفت
نیست شورِ میر در بازار ہا — غالباً از شہر آن دیوانہ رفت

۲۵۲،ب

مشنو سخنِ شیخ کہ از بے بصر انست — او منکرِ دیدارِ رخِ خوش پسر انست
ما لطفِ زبانی ہم از اوگاہ ندیدیم — دیر یست کہ روے سخنش بادگرانست
دامن بہ میاں برزدہ چوں شمع سحر باش — کایں بزمِ دل افرزز جہاں گزرانست
مکن بہ ابروے او چشم راسیہ زنہار — وگرنہ میر میان من و توشمشیر است
مرتے بایدستاد و زاری بایدگر سیت — برسرم اے ابرِتو بسیار می باید گریست
گریہ را در یادِ رویش ضبط نتواں کرد میر — ہم چو ابرقبلہ ام ناچار می باید گریست
غافل مشوز فتن کایں طاق چرخ نیلی — از گرِد راہِ یاراں برخاستہ غبار یست
چوں غنچۂ دل بہ پہلو پرخوں زمہر یاریست — رنگِ شکستۂ من از عشق یاد گاریست
میر ایں ہمہ نہ دارد تغیر حال عاشق — وقتیست اتفاقیست عہد یست روزگاریست

ناشکیبا غم نہاں شدہ است
کہ نفس بربسم فغان شدہ است

دوسہ پر درچمن پریشان اند — مرغِ روح کہ پرفشاں شدہ است
وقت رحیل آہ بہ خواب گراں گذشت — تاچشم واکنم ز نظر کارواں گذشت

۲۵۹،الف/۲۵۳الف[۲۳]

بوسیدنِ دہانِ تو دل درخیال داشت — ایں سادہ لوح خواہش امر محال داشت
اے آں کہ از دیا غیر بیاں رسیدۂ — بارے بگو کہ میر درآں جاچہ حال داشت
نسیم صبح یکے برگ گل بہ خود می داشت — مگر زاہل چمن نامۂ بہ سوے تو رفت[۲۴]
زچند روز دلے شب نمی کند فریاد — مگر کہ میر بہ تنگ آمدہ زکوے تورفت
ایں زماں ہر دل من از تو جفاے دگراست — خوں شود بے تو وگوئی کہ براے دگراست
لطف از اوچشم نہ داری کہ زشوخی او را — دل بہ جائے دگر وچشم بہ جاے دگراست
عرصۂ گیتی اگر وحشت کنم بسیار نیست — دامنِ صحرا بہ ایں وسعت گریباں وارنیست
عرصۂ گیتی اگر وحشت کنم بسیار نیست — دامنِ صحرا بہ ایں وسعت گریباں وارنیست
وعدۂ دورِ قیامت ہم پئے تکمیل ماست — ذوق تا حاصل نہ گرد ولذتِ دیدار نیست

تا کجا شد میر خاک افتادہ از کوے تو آہ　　خشتِ بالیں است واو در سایہ دیوار نیست
وقت آں کس خوش کہ گلزار جہاں را دید و رفت　　ہم چو گل بر بے نبائی ماے خود خندمد و رفت
یاد ایامے کہ راہم در حریم وصل بود　　ایں زماں می بایدم در کوے او نالید و رفت
ایں ادائے او فراموشم نہ خواہد گشت میر　　چوں سر زلفش گرفتم دستِ من پیچید و رفت
بہ وعدہ ات نہ دہم دل کہ اعتبار تو نیست　　وفاست رسم قدیمے کہ در دیار تو نیست

۲۵۹/۲۵۳،ب

ز آہ و نالۂ زارت دلا نمی رنجم　　کہ بے قراری و ایں ہا بہ اختیار تو نیست
برو کہ بہر محبت بلا کشے باید　　تو ناز پروری اے میر عشق کارِ تو نیست
چشم در آئینہ اش ہر دم بہ گیسوے خود است　　آں پری رو غالبًا زنجیرئ موے خود است
بعد مرگم از قفس چوں من اسیرے برنہ خاست　　دل بہ درد آور فغاں از ہم صفیرے برنہ خاست
ایں گل ابر کہ گریاں بہ کفِ خاک من است　　تربیت یافتۂ دیدۂ نم ناکِ من است
میر از طورِ تو بیدا است کہ سودا داری　　ایں ہمہ حرف پریشانِ تو بے چیزے نیست
ایں کہ گرد شہر در ہر جا مزارے ماندہ است　　مشت خاکے از عزیزاں یادگارے ماندہ است
باز دل برسرِ کوے تو زپا افتاد است[۲۵]　　آہ ازایں خستۂ ہجراں کہ بجا افتاد است
ازداغِ گلبہ سینۂ من دستہ است　　و ز اشک لالہ گوں مژہ ام غنچہ بستہ است
یک چند یر را بہ زباں داشتن خوش است　　بے چارہ از جفاے تو پرُ دل شکستہ است
خوشا کسے کہ چو برقِ جہاں بجست برفت　　بہ یک طپیدن ازایں دام گہ برست و برفت
بہ پرسہ گاہِ جہاں رسم دیر ماندن نیست　　کسے کہ آمدہ آں[۲۶] جا دمے نشست و برفت
مباش از خویش غافل گر تمیز است　　کہ جاں اے میر مہماں عزیز است

۲۵۳،الف

بہ امیدِ وصلش آں کس کہ بہ جاں رسیدہ باشد　　چہ ستم کشیدہ باشد چہ عتاب[۲۷] دیدہ باشد
ز تو میر رنجہ باشد چہ خیالِ باطل است ایں　　مگر آں خاطر او ز کسے کبیدہ باشد
یک لحظہ کاش سوے منِ خستہ رو کنند　　آناں کہ چاک سینہ بہ مژگاں رفو کنند
صحبت چگونہ گرم تو آں داشت[۲۸] با گلے　　کافسردہ می شود ز نزاکت چو بو کنند
شد آں عہدے کہ می گفتم ز چشمم آب میریزد　　کنوں ایں رخنہ چشمہ چشمہ خون ناب میریزد
شبم را روز کن ساقی بہ یک افشاندن دستے　　ز چاک آستینت بر تو مہتاب میریزد

افسوس آں شکار کزو جاں ببرد و مرد — وزجوئے تیغ او دم آبے نخورد و مرد
او صبح شورِ میر بہ گوشم نمی رسد — شاید کہ عہدِ نالہ بہ بلبل سپرد و مرد
نے شور بہ سرماندہ ونے زور بہ پا ماند — از عمر ہمیں حسرت بسیار بجا ماند
آسانم غم زمجنوں کم نہ داد — لیک بختِ شہرتِ عالم نہ داد
ہم[۲۹] چو گل دوراں بہ باغ عالم — فرصتِ یک آن[۳۰] خوردن ہم نداد
ابر تر شوقِ مے فزوں ترکرد — ایں ہوا آتش مرا بر کرد
تاچہ اندوہ میر در دل داشت — گریہ سر کرد چوں سخن سر کرد
فرصتِ یک آن خوردن ہم نداد — ایں ہوا آتش مرا بر کرد
ابر تر شوقِ مے فزوں ترکرد — گریہ سر کرد چوں سخن سر کرد
تاچہ اندوہ میر در دل داشت — گریہ سر کرد چوں سخن سرکرد

۲۵۳،ب

درد کہ مرا دوش از و حال دگر بود — پروردۂ نان و نمکِ داغِ جگر بود
بر حذر می باش در وقت طلوع آفتاب — عالمے از چشم شور آسماں درخاک شد
حدیثِ درد بہ زاہد مگوئی داند — ترا بہ[۳۱] اشکِ ریائی بہ آب می راند
جہاں کتاب مصور سپہر صورت خواں — زمانہ ایست و گرچوں ورق بگر داند
تاقیامت دلِ تپاں دارد — کشتۂ تیغ او نشاں دارد
گل بہ کفش[۳۲] تو بلبلے باشد — کہ بہ پاے گل آشیاں دارد
سحر ہرروز خور شیداز سر کویت گذر دارد — نمی داندمگر آں سادہ کایں رہ صدخطردارد
تواے بےرحم ہرشب واکشی بربستر نازے — چہ دانی حالِ غمگینے کہ سنگِ زیرِ سردارد
نمی دانم چہ دارد آہ عشق فتنہ گر یارب — کہ باماغم کشاں ہر لحظہ اندازِ دگر دارد
ایں بیکسی نگر کہ کسے چشم ترنکرد — یک ابرہم بہ خاکِ غریباں گذر نکرد
نازم بہ کینہ جوئِ دربانِ سنگ دل — مردم برآستانۂ یارو خبر نکرد
گریہ چوں شیشہ در گلو دارد — دل نہ دانم چہ آرزو دارد
سایہ اش با پری بہ ہر گامے — از سرناز گفتگو دارد

۲۵۴،الف

چہ می پرسی کہ ہر روزِ جوانی — نگارے بود لیکن بے وفا بود

زبلبل درگلستاں یاد گارے   بر چندے نسیم[۳۴] قضا بود
بہ صد خونِ جگر من پیش بردم   و گرنہ شہرت مجنوں بلا بود
مستمند عشق می داند کہ سودا می کند   دیدنِ طفلان تہ بازار رسوامی کند
ازوردِ سحر گاہ نہ شد خاطر من شاد   صد عقدۂ چوں تسبیح بہ کاردلم افتاد
گرچہ[۳۵] ازلفش خطش اعجاز عیسیٰ می کند   لیکن ایں صورت گراں صورت نویسی می کند
برخیز و بہ داماں نسیم سحرِ آویز   شاید کہ ازآں گل خبرے داشتہ باشد
ہر دم از دیدہ من[۳۶] من لجۂ خون می آید   از تہ پردہ دل تاچہ بروں می آید
امشب کہ درکنارِمن آں کام جاں نبود   حالے گذشتہ است کہ جاں درمیاں نبود
دی پرتوِ رخسارِ تو درجلوہ گری بود   آئینہ خورشید چراغِ سحری بود
در روز جرایم چوبہ ایں وضع در آرند   اعمال نہ دائم چہ قیامت برسر آرند
درد مندے کہ عشق خو افتاد   باغم و درد کارِ او افتاد

۲۵۴،ب

رشتۂ الفتِ بتے آخر   ہم چو زنار در گلو افتاد
دیدن او بہ حشرہم رمزیست   طبع شوخش بہانہ جو افتاد
سینہ معلوم می شود خالی ست   تاچہ از دیدہ ام فرو افتاد
کاش می داشتم اے میر زباں راد رکام   آخر ایں زمزمۂ صبح گرفتارم کرد
من ہم جگرے داشتم از سنگ کہ خوں شد   عشق است کسے راکہ وفا داشتہ باشد
ازنعش شہیدے کہ رود دیر تواں یافت   کایں کشتہ بہ دل از توچہ ہاداشتہ باشد
دادے کنم اے لالہ رخاں با دلِ پرداغ   انصاف اگر شہرشما داشتہ باشد
نگذری تازسرِ خویش قدم مگذاری   رفتن راہ محبت جگرے می خواہد
اوچہ داند کہ زما نالہ عجب می داند   نوحہ و زاریِ ما رادلِ شب می داند
سرگزشتِ من ادا از ہر زبانے می شود   ایں حکایت رفتہ رفتہ داستانے می شود
برگِ گلے بہ دست زگلشن صبا رسید   یعنی خطے ز کوچۂ آں بے وفا رسید
پرکاریش بیں بہ قرا دل زداست حرف   تا آں زماں کہ زخم تفنگے بہ ما رسید
از معارض خطِ خوبِ تو فراغے دارد   خطِ خوبانِ دگرپاے کلاغے دارد

۲۵۵،الف

آتشم زد بہ دل اے لالہ تنک آبے تو — ورنہ این[۳۸] سوختہ جاں یک دو سر داغے دارد

نومید زجاں گشت بہر کس کہ نگہ کرد — ایں چشم سیاہِ تو بسے خانہ سیاہ کرد

چہرۂ زیبائے او من بعد خواہی نقش بست — اول اے نقاش دستِ یار می باید کشید

من نمی گفتم کہ از ناخن جبیں فراش میر — قدر دانے نیست دست از کار می باید کشید

تماشا کرد ہر کس جرأتِ من سخت حیراں شد — بہ حد زخم ہا خوردم کہ آں شمشیر خنداں شد

خدر از دردمندے کن کہ مخزوں نالۂ دارد[۳۹] — بہ دنبال شکایت از جگر پرکالۂ دارد[۴۰]

مکن اں ہا کہ ناکام از سر کویت رواں گردد[۴۱] — نگاہ یاس نومیدان بلا دنبالۂ دارد[۴۲]

نہ شوی غرہ بریں ہستی ایامے چند — کز عزیزاں جہاں نیست بجز نامے چند

ہزار چاک بہ پیراہن اہل دل دارند — ازیں حریر قبایان کہ خوش برکارند

گرشود دہر گلستاں کہ تماشانہ کنند — غنچہ خسپان توہر گز مژہ راوانہ کنند

مرو بہ راہ خرابات گرز پرکار[۴۳] — کہ گفتہ اند حریفان قمارو راہِ قمار

آرزدہ دلے ہمچو منے راچہ کند کس — غربت زدۂ بے وطنے راچہ کند کس

از بلبل شوریدہ گذشتم بہ تغال — رسوا شدۂ ہر چمنے راچہ کند کس

۲۵۵،ب

شمع نہ فروزند کہ حاضر نہ شود میر — پروانۂ ہر انجمنے راچہ کند کس

مستِ غفلت چند باشی باخبر اے یار باش — عمرہم چوں نشۂ مے می رود ہشیار باش

تاتأمل می گماری ایں ورق برگشتہ است — وضع بے شیرازۂ داری[۴۴] بہ فکرِ کار باش

دوش از لعل یار جانیِ خویش — یافتم لطف زندگانیِ خویش

یک دو روزے بہ ترکِ او پرواز — رحم کن میر برجوانیِ خویش

آں کہ جاں می رود بہ قربانش — می کشد تیر زخم پیکانش

دلم بہ دست توماند بہ آں گرفتارے — کہ بال بستہ سپارد بہ طفل صبادش

می گشت باد صبح گہی گرد خانہ اش — زد آتشم بدل روش محرمانہ اش

ایں چند بال وبر کہ عبارت زبلبل است — سوراخ می کند بہ جگر ہر ترانہ اش

بامیر دوشِ صحبتِ شعر اتفاق شید — بے خود شدیم از غزلِ عاشقانہ اش

عہد کردم یا بگیرم دربرت باکام دل — یاہماں گیرم درطالع نبود آرامِ دل

اضطراب مفرطِ من نیست بے تحریکِ شوق ‌ ‌ می رسد درگوش جانم ہر نفس پیغام دل
تاکے زورت بادل صد چاک در آئیم ‌ ‌ مپسند کہ آزردہ ازیں شہر بہ آئیم

۲۵۶،الف

پربہ تنگم جانب صحرا دگر رومی کنم ‌ ‌ کارخود را درجنوں ایں باریک سومی کنم
بے توشاخ بریدہ رامانم ‌ ‌ تازہ آفت رسیدہ را مانم
من ادب دان بزم دہر نیم ‌ ‌ طفل صحبت نہ دیدہ را مانم
رفتم از جاہ نیستم جانے ‌ ‌ رنگے از رخ پریدہ را ماثم
میر در غورگی مویز شدم ‌ ‌ میوٗہ خام چیدہ را مانم
روزیٔ خود را بہ روح از درد دنداں می خورم ‌ ‌ ناں بہ خوں تر می شود تا پارۂ ناں می خورم
بے سبب نیست کہ پابرسر دنیا زدہ ایم ‌ ‌ تنگ بودیم دریں خانہ بہ صحرا زدہ ایم
معتبرنیست اگر حرفِ پریشاں گفتم ‌ ‌ عذر مارا بہ پذیرید کہ سودا زدہ ایم
خواہم کہ شوم ابرِ ترو زار بگریم ‌ ‌ بررو بکشم دامن و بسیار بگریم
چہ می پرسی چرا غربت شعار خویشتن کردم ‌ ‌ زحہ بگذشت رسوائی کہ من ترکِ وطن کردم
بہ دل داری تو آں کردن علاجم ‌ ‌ کہ من دیوانۂ عاشق مزاجم
مکن الفت کزیں آزاد مردم ‌ ‌ نہ دیدم چارہ اے ناچار مردم
سپاریدم بہ زیر خاک در راہ ‌ ‌ کہ من از رفتن آں یار مردم

۲۵۶،ب

بیاد[۴۵] ساقی کوثر گذشتم ‌ ‌ بمستی مردم و ہشیار مردم
مہیاے سفر ہم چوں غریباں در جہاں ماندم ‌ ‌ دریں محنت سرایک چندمن ہم میہماں ماندم
نمودم حرفِ ضعفِ دل دماغ ہرزہ گردی را ‌ ‌ بہ ہرجاپانہادم چوں غبار ناتواں ماندم
طور رندانۂ او را تونمی دانی آہ ‌ ‌ میرآں خانہ سیا است کہ من می دانم
درفکرِ خویش آخر اے دل برا وفتادم ‌ ‌ تاتکیہ بر تو کردم بر بستر اوفتادم
غبارگشتم و سودائے جستجو دارم ‌ ‌ بہ باد رفتم و درسرہو اے او دارم
چہ دردِ دل کنم از من سخن نمی آید ‌ ‌ زماں زماں غمش گریہ در گلو دارم
مروز دیدہ کہ من خاطر غمیں دارم ‌ ‌ نگاہ حسرت ام و گریہ درکمیں دارم
بہ ایں امید کہ یک صبح ور بہ من آری ‌ ‌ سر نیاز بہ ہر شام بر زمیں دارم

چشم از گریہ برنمی دارم   کہ ہمیں دیدۂ نمے دارم
توبسر بر بہ خاطر شادی   من دلے دارم وغمے دارم
می روم چشم گرم ناکردہ   چوں شرر فرصت کمے دارم
دل بہ آں زلف میر خواہم بست   چہ کنم حالِ درہمے دارم

۲۵۷،الف

بزم برہم زدۂ عالم اِمکاں دیدم   تاچہ گویم کہ عجب خواب پریشاں دیدم
درگلستاں جہاں رنگ نہ دارم کہ چوگل   من ہمیں زخم دل و چاک گریباں دارم
جملہ تن مصروف دلِ جوئی چوتارسبحہ شد   ما بہ چشم مرداں از راۂ دل ہا آمدیم
رفتۂ خویش ایم ورنہ منزل ما دور بود   شوق ما دامن کشِ ماشدکہ ایں جا آمدیم
بہ روے تو پنہاں نظر دا شتم   بلائے عجب زیر سر دا شتم
نمودہ[۴۶] فقر اگرچہ خاک راہم   شکستے ہست در طرف کلاہم
اگر ایں بار مانم زندہ اے میر   کسے اِ بعد ازیں ہر گز نہ خواہم
درمیکدہ پیراہن بسیار گرو کردم   ایں مرتبہ چوں رفتم دستار گرو کردم
چناں صبح دادِ فغاں می دہم   کہ مرغ چمن را زباں می دہم
چنانم ز جا رفتۂ او کہ میر   بہ ہر جاے آں شوخ جاں می دہم
آیم چرا زنغمہ نہ در وجد کزازل   از خاک بر گرفتۂ آوازِ دل کشم
از گریہ میر سوزِ دروں کم نمی شود   دریا ز دیدہ می رود و من درآتشم
زشستِ صافت اے ابروکماں ازبس خطردارم   تومی بینی بہ سوئے تیر ومن فکرجگر دارم

۲۵۷،ب

سخت درکارِ خویش حیرانم   چہ بہ دل خورد من نمی دانم
شوق فہمیدن دل است مرا   غیر ایں نسخہ من نمی دانم
ہر شب نشینم از غمِ او تاکمر بہ خوں   دست و دہان خویش کشم ہرسحر بہ خوں
گرز تیرعشق جاں قربان اوخواہد شدن   استخوانم کرسی پیکان او خواہد شدن
یا بیا تلخ او گوارا کن   یا برو ترک اِیں تمناکن
آں کمر ہیچ تو[۴۷] نہ گرفتم   دست غیب مرا تماشا کن
خواہم چوا بربے توبہ صحرا گریستن   دامن بہ روکشیدن و دریا گریستن

دوش از چہ بود دیدہ خوں بستۂ تو میر　　چوں زخم تازہ بختہ سراپا گریستن
ہرگز زمن نیا مدہ ترکِ ہوائے او　　آخر شدم بخاک برابر برائے او
دہد داد شستِ تو نخچیرِ تو　　کہ برداشت رنگ از دلش تیر تو
کدا میں جراحت جراحت نہ شد　　مگر زہر بود آب شمشیر تو
بہ خوف ام ز شور مزاج تو میر　　مبادا شود پارہ زنجیرِ تو
ناصح جنوں زیادہ شد آخر زبند تو　　نفعے نہ کرد وارد ناسود منِد تو

۲۵۸،الف

شاید کہ میر محنت بے حد کشیدہ ای　　خوں می تراود از سخنِ درد مندِ تو
صبح بر خیز وپے بادہ گدایا نہ برو　　شئی للّلہ زناں بر درِ مے خانہ برو
مرادلے ست بہ برچاک چوں شانہ　　زاختلاط پریشانِ زلف جانانہ
بہ بزم عیش جہاں صبح گہ بیاو ببیں　　کہ شمع دودے و خاکستر یست پروانہ
زخم[۴۸] بردل خوردۂ درخاک وخاں افتادۂ　　اے کہ می پرسی کہ ای ہستم سپاہی زادۂ
یادگار[۴۹] از شیخ بسیار است درمیخانۂ　　جبۂ پیراہنے، عمامۂ، سجادۂ
نگاہش آں چناں بے خود زیادہ　　کہ تابر من فتد صد جا فتادہ
تہ نیرنگ او مشکل تو آں یافت　　کہ در ہر جابہ صدنگ ایستادہ
می کند کہ[۵۰] کے التفاتے برمن بے چارۂ　　کاستبین[۵۱] کہنہ دارم جامۂ صد بارۂ
یکبارگی ۵۲ رگی کہ ترکِ ملاقات کردۂ　　از من چہ دیدہ و چہ اثبات کردۂ
آگہہ از مجنوں نیم لیک ایں قدر دانم کہ میر　　می کند گردے ازیں صحرا غبارے گاہ گاہ
مدام دعویٔ خوبی بہ یارِ من داری　　زخلق شرم کن اے گل تو ایں دہن داری

۲۵۸،ب

بغیر ذکر بتاں میر بر زبانت نیست　　تو اے عزیز مگر کیش برہمن داری
شد در قفسم غم رہائی　　معشوقۂ روز بے نوائی
شد میر فقیر و از عزیزان　　ہر گز نہ کشید میر زائی
یک لحظۂ سرخستۂ خود رانہ ستادی　　یک دم بہ خبر پرسشِ اولب نہ کشادی
اے صیدِ حرم ذوقِ شہادت تو چہ دانی　　نے تیغ بہ سر دیدے ونے طلشتہ فتادی
برچہ امید دل زجا رفتی　　سوختی، خوں شدی و وارفتی

میر مردے وچشم جانب اوست توبہ کشتن ازیں ادا رفتی
ہرگاہ سفیدی بہ کند ابرسیاہے ے نوش کہ ضائع نہ شود وقتِ گنا ہے
گاہے نہ رفتہ گاے دل خواہِ تشنہ کامے خورداست ابلق چرخ بس آب بے لجامے
زآں ہا کہ ایں عمارت زیرنگیں شاں بود اکنوں نہ ماندہ باقی آثارِ غیر نامے
نیرنگ عشقِ بنگر دار بہ ہر دیارے رسمےٗ رہےٗ طریقےٗ پیغمبرےٗ امامے
خوش است اے بےوفا گرچندروزے خوب گردانی زنی حرفے بہ ابرو تا کدجا و روبگر دائی
بہ رنگے ناز کے کزخواب بے تابانہ برخیزی اگربر بستہ برگ گلے پہلو بگردانی

۲۶۰،الف

مراہم دلے بود نشنودہ پندے ستم دیدۂ عاشقے درد مندے
مگر دل دریں راہ گردد دلیلم نہ شورِ درائے نہ گر دسمندے
داریم دلے خوں شدۂ مہر و وفائے ہر لحہ از او رنجے و ہر لحظہ بلائے
چہ گوئم آہ از دست جفائے شوخ بے باکے دلے دارم بر او زخمے جگر دارم براو چاکے
بہ امیدے کہ دارد میر ہر نخچیر ایں وادی گلوئے باب شمشیرے سرے شایان فتراکے
باخرام تو کام نکشودے گر پری آدمی روش باودے
دیدم احوال میر و داغ شدم کاش مردے و عشق نمودے
ہر زماں غم می خوری ہر دم ملامت فی کشی اے سرت گردم نمی دانم چہ حالت می کشی
گربہ سخن یار سرے داشتے روئے سخن کہ دگرے داشتے
از طپیدن سبب رنج و غنا گردیدی آخر اے دل خلۂ پہلوے ما گردیدی
خدا کند کہ تو ہم رفتۂ کسے گردی برائے دیدنش اے بے وفا بسے گردی
ار برق وش ز شوخی دل را کباب داری از عمر ہم عزیزی لیکن شتاب داری

رباعیات

ماگربہ جہان آب وگل می گردیم باطبع لطیف متصل می گردیم

۲۶۰،ب

جزنکتہ رسے کسے نہ یابد مارا مالدتِ شعر ایم بہ دل می گردیم

ہر قطعۂ خاک گلستانے بودہ ست مرغ گلزار خوش زبانے بودہ ست

ایں سنبل و گل را کہ تماشا کردی　　از زلف و رخِ کساں نشانے بودہ ست

ایں بود و نمود یک نفس ہم چو حباب　　در دیدہ ہوش مند نقشے ست بر آب
ہر لحظہ چو موج بحر رفتن داریم　　زاں پیش کہ جوئی و نہ یابی دریاب

بگزار کہ رو بہ مرگ یک بارہ کنیم　　آں در نہ داریم کہ ما چارہ کنیم
بیماریٔ صعبِ عشق دارد دل ما　　گر جامہ گزاریم کفن پارہ کنیم

در عشق بہ مرگ خود طرف باید شد　　شمشیر جفاش را علف باید شد
نے تاب وصال اوست نے طاقت ہجر　　در ہر صورت مرا تلف باید شد

شیب آمدہ ناگاہ بباید رفتن　　زیں منزلِ خوش آہ بباید رفتن
پیری بسیار جائے خوف است اے میر　　ایں جا بہ عصا راہ بباید رفتن

حواشی

ا۔ ان میں ''فیض میر'' مرتبہ سید مسعود حسن رضوی ادیب (لکھنؤ، 1929) کے علاوہ سب ہی تصانیف مختلف صورتوں میں ایک سے زائد بار چھپ چکی ہیں۔

۲۔ *A Catalogue of the Arabic Persian and Hindustany Manuscripts of the Libraries of the Kings of Oudh.* (کلکتہ، 1854)، ص 174

۳۔ *A Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of International Institute of Islamic Thought and Civilization* مرتبہ: حاجی علی بن حاجی احمد (کوالالمپور، 1994) ص 81

۴۔ ایسے مقامات پر الفاظ یا تو ضائع ہو گئے ہیں یا پڑھے نہیں جاتے۔

۵۔ تفصیلات کے لیے: امتیاز علی عرشی ''دستور الفصاحت'' (رامپور، 1943) ص 23، اکبر حیدری کاشمیری '' میر کا دیوان، فارسی ...'' مشمولہ: نقوش'' (لاہور) میر نمبر' جلد 3' اگست 1983 ص 23-22؛ ڈاکٹر سید نیر مسعود ''دیوان میر، فارسی'' ایضاً، ص 39-37

۶۔ جیسا کہ اس ضمن میں شبہ ظاہر کیا گیا ہے کہ خان آرزو کا مذکورہ بیان الحاقی ہے۔ ڈاکٹر نیر مسعود، ص 39

۷۔ وہم = ن (نسخہ، مرتبہ: ڈاکٹر سید نیر مسعود، مشمولہ: ایضاً)، ص 60

۸۔ بود ہر یک = ن، 61

۹ ہرگز = ایضاً
۱۰ طور = ایضاً
۱۱ بدزبانے = ن، 73
۱۲ گہ گہ = ن، 63
۱۳ افتادگان ۔ ایضاً
۱۴ بے مزگی = ن، 64
۱۵ افتادہ اے در = ن، 65
۱۶ بہبودی ست = ن، 666
۱۷ شد = ایضاً
۱۸ ایں = ن، 76
۱۹ فرصت وقت = ن، 77
۲۰ کایں حالت از سلیقۂ استادئ من است = ن، 78
۲۱ آں = ن، 80
۲۲ از خانہ رفت = ایضاً
۲۳ جلد بندی میں ''سہواً'' یہ اوراق اپنی جگہ پر نہ رہے۔ یہاں 259، الف کے بجائے 253 الف ہونا چاہیے تھا۔ آئندہ بھی اس تبدیلی کو اسی اعتبار سے شمار کیا جائے۔
۲۴ مگر از اہل چمن نامہ اے بہ سوے تو رفت = ن، 84
۲۵ دونوں مصرعوں میں 'افتادہ است = ن، 96
۲۶ ایں جا = ن، 90
۲۷ عذاب = ن، 105
۲۸ تو آں کرد = ن، 102
۲۹ چوں گلم دراں بہ باغ کائنات = ن، 106
۳۰ آب = ایضاً
۳۱ زاشک = ن، 127
۳۲ گل کفش توِ = ن، 108
۳۳ نسیے = ن، 112
۳۴ گرمے = ایضاً
۳۵ گرچہ در = ن، 130
۳۶ دیدۂ تر = ایضاً

۳۷۔ رشتۂ الفت بت آخر کار=ن،114
۳۸۔ ورنہ ہر=ن،118
۳۹۔ نالہ اے دارد=ن،133
۴۰۔ پرکالہ اے دارد=ایضاً
۴۱۔ گردم=ایضاً
۴۲۔ دنبالہ اے دارد=ایضاً
۴۳۔ اے پرکار=ن،138
۴۴۔ شیرازہ اے داری=ن،146
۴۵۔ یہ شعر ن میں موجود نہیں
۴۶۔ چہ شد گر فقر دارد خاک راہم=ن،166
۴۷۔ آں کمر ہیچ بود و بگرفتم=ن،175
۴۸۔ اے کہ می پرسی کہ ای ہستم سپاہی زادۂ زخم بر دل خوردہ اے در خاک و خوں افتادۂ=ن،187
۴۹۔ یادگار شیخ=ن،188
۵۰۔ می کند کہ=ن،190
۵۱۔ آستیں=ایضاً
۵۲۔ یک بار ایں کہ=ن،188

☆☆☆

سیّد علی ندیم رِضَوی

'نہج البلاغہ' کا استناد
ہندستان میں کی گئی چند اہم کوششیں

'نہج البلاغہ' امام علی ابنِ ابی طالب (وفات 660 عیسوی) کے خطبات، رقعات اور اقوال کا مجموعہ ہے۔ یہ مجموعہ 1009 عیسوی میں الشریف الرضی نے مدوّن کیا تھا جو سیّد رضی کے نام مشہور ہیں۔ موجودہ صورت میں یہ مجموعہ امام علیؑ کے 239 خطبات وتقاریر، مختلف حکّام اور ہم عصروں کو آپ کے لکھے گئے 79 خطوط اور دانش وبصیرت سے لبریز 480 اقوالِ امامؑ پر مشتمل ہے۔ اہلِ تشیع قرآنِ مقدّس کی آیات کے بعد 'نہج البلاغہ' کے متن کو ہی مقدّم ومقدّس مانتے ہیں۔

متن کی تدوین چوں کہ امام علی کی وفات کے ساڑھے تین سو برس بعد ہوئی تھی، اس لیے، اس کی صداقت کے بارے میں کئی طرح کے شبہات ظاہر کیے جاتے ہیں مثلاً یہ کہ کیا حضرت علی نے یہ باتیں اسی طرح کہی یا لکھی ہوں گی؟ کیا یہ خطبات، اقوال اور خطوط حضرت علی کے ہی ہیں؟ کیا امام اس متن کے کچھ ہی حصوں کے مصنف ہیں؟ یا پھر یہ کہنا درست ہے کہ زیادہ تر تقاریر سیّد رضی (یا ان کے بھائی مرتضیٰ) کی اختراع کردہ ہیں جو انھوں نے حضرت علی سے منسوب کر دی ہیں؟ کیا اس متن کے صفحات میں استعمال کی گئی زبان (عربی)، صرف ونحو کے انداز اور خیالات سے ہم عصر عرب آشنا تھے، یا اُن کی اصلیت موخر زمانے کی اور اُس ہستی کی زندگی کے بعد کی ثابت ہوتی ہے جس سے یہ سب منسوب کیا گیا ہے۔

'نہج البلاغہ' کی صداقت کے بارے میں اس طرح کا پہلا شبہ ابنِ خلکان (82-1211 عیسوی) نے ظاہر کیا تھا۔ متن کا اصل مصنف کون ہے اس پر شبہات کھڑے کرتے ہوئے ابنِ خلکان نے لکھا:

''لوگوں میں نہج البلاغہ نامی کتاب کے تعلق سے اختلاف ہے کہ حضرت

علی ابنِ ابی طالب کے فرمودات کو اُس نے (شریف المرتضٰی نے) جمع کیا تھا یا اُس کے بھائی سیّد الرضی نے؟ کہا جاتا کہ یہ کتاب حضرت علی کے فرمودات کا مجموعہ نہیں اور یہ کہ جس نے یہ فرمودات جمع کر کے ان کے نام منسوب کیے ہیں وہی اُن کا خالق ہے۔ واللہ اعلم[1]۔

ابنِ تیمیہ (1262 تا 1327 عیسوی) اس سلسلے میں وضاحت سے بات کرتا ہے۔ شیعوں اور قادریوں کے رَد میں لکھی گئی اپنی کتاب میں وہ کہتا ہے:

"اہلِ علم جانتے ہیں کہ اس کتاب (نہج البلاغہ) میں درج بیش تر خطبات جعل سے حضرت علی کو منسوب کیے گئے ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ان میں سے اکثر پہلے کی کتابوں میں نہیں ملتے۔ نہ ہی ان کی معروف اسناد ملتی ہیں... (پھر بھی) ہم یہ نہیں کہیں گے کہ یہ سب باطل ہے۔ ہمارے لیے اتنا ہی کہنا ٹھیک ہوگا کہ بیانیے کی صداقت کا ثبوت فراہم ہونا چاہیے..."[2]

تیرہویں سے چودہویں صدی تک شک کا اظہار کرنے والے عالموں میں شمس الدین الذہبی جیسے عالم کا بھی یہ خیال تھا کہ نہج البلاغہ دراصل 'رافضی' الشریف المرتضٰی کی 'ایجاد' ہے۔ یہ حضرت علی کے نام پر کی گئی 'جعل سازی' ہے[3]۔ ابنِ حجر العسقلانی (1372 تا 1449 عیسوی) بھی الذہبی کے لفظ دُہراتا ہے[4]۔

عہدِ جدید کے مصنّفین نے بھی شبہات ظاہر کرتے ہوئے کئی اعتراض کیے ہیں۔ کچھ مصنف سیدھے طور پر کہتے ہیں کہ سیّد رضی کی تالیف میں 'فضیلت' کا فقدان ہے۔ مثلاً: خطبات یا خطوط کے انتخاب میں نظم وضبط نہیں اپنایا گیا ہے۔ اُن کے مطابق خطبات وخطوط پیش کرتے وقت تواریخی ترتیب کا قطعی خیال نہیں رکھا گیا۔ مزید برآں قرآن مجید کے برعکس طویل اور مختصر فرمودات بے ترتیب انداز میں اغل بغل رکھ دیے گئے ہیں۔ اور آخر میں یہ کہ فصاحت وبلاغت پر توجہ نہ دیتے ہوئے 'کئی بہترین اقوال وفرمودات' کو کسی قسم کی ترجیح نہیں دی گئی ہے[5]۔

لیکن بیسویں صدی کے اوائل اور وسط کے ہندستان میں تیرہویں چودہویں صدی عیسوی کے علما سے اتفاق کرتے ہوئے دیگر عالموں نے کچھ زیادہ ہی سنجیدہ نوعیت کے اعتراض کیے ہیں۔ انگریزی اور اردو میں ان معترضین کی تحریروں نے برصغیر ہندستان میں کافی اثر ڈالا ہے۔ ان تحریروں نے نہ صرف قدیم عرب عالموں کے علمی کاموں تک ہندستانی مسلمانوں کی رسائی کو ممکن بنایا بلکہ کئی اہلِ قلم کو اعتراضات کا جواب لکھنے کی تحریک بھی دی۔

اس طرح کا پہلا تنقیدی کام، جس میں امام علی کے فرمودات کے استناد پر سوال اٹھائے گئے، 1926 میں زبیر احمد کی کتاب 'ادب العرب' کی صورت میں الہ آباد سے سامنے آیا۔ یہ کتاب الہ آباد یونی ورسٹی اور علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی میں عربی ادب کے گریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ طالبِ علموں کے لیے تجویز کی گئی۔ کتاب کی اشاعت کے لیے گرانٹ بیگم بھوپال نے دی تھی جو نئی قائم شدہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کی چانسلر تھیں۔ ہندستان کی دیگر یونی ورسٹیوں میں پڑھنے والے نوجوان اسکالرز میں بھی یہ کتاب بہت مقبول تھی۔

امام علی کی ایک تقریر کے ساتھ نہج البلاغہ کا تعارف کراتے ہوئے زبیر احمد نے لکھا کہ تدوین شدہ متن میں 'طویل جزو' ایسے ہیں جو 'اضافی' (الحاق) ہیں اور اسی لیے متن کے یہ حصے غیر معتبر اور جعلی ہو جاتے ہیں۔ کتاب کی مقبولیت کو دیکھ کر زبیر احمد کے ایک رفیق نے نہ صرف ان اعتراضات کے مقابلے پر غور کرنا شروع کر دیا بلکہ خود ہی یہ کام کرنے کی ٹھان بھی لی۔

نہج البلاغہ کا تنقیدی جائزہ لیتا ہوا ایک زیادہ مفصل مضمون صفا عبدالعزیز خلوصی (95-1917) کا ہے جو عراق کے ایک تاریخ داں، ادیب، شاعر اور صحافی تھے۔ وہ لندن سے شائع ہونے والے جریدے 'دی اسلامک ریویو' کے لیے اکثر لکھا کرتے تھے جو ہندستان اور پاکستان میں بھی خوب پڑھا جاتا تھا۔ بڑے پیمانے پر تقسیم ہونے والے ان کے ایک مضمون میں جو 1950 میں چھپا تھا نہج البلاغہ کی صداقت پر سوال اٹھایا گیا تھا۔[7] یہ مضمون 1950 ہی میں نہج البلاغہ کا انگریزی ترجمہ شائع ہونے کے فوراً بعد لکھا گیا جو ڈاکٹر سلمین نے کیا تھا۔[8] اپنے مختصر لیکن متاثر کن مضمون میں خلوصی نے یہ باور کرانے کی کوشش کی تھی کہ موجودہ شکل میں نہج البلاغہ، جعلی مواد سے بھری پڑی ہے۔ یہاں تک کہ حضرت علی کی کئی مصدقہ تقاریر بھی اُن اضافوں اور ترامیم کی شکار ہوئی ہیں جو مختلف مولفین اور مبصرین نے تقریروں میں داخل کر دی ہیں۔[9]

حقیقت یہ ہے کہ خلوصی اپنے اس دعوے پر پختگی سے قائم ہیں اور بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نہج البلاغہ، سیّد الرضی اور اس کے بھائی سیّد المرتضیٰ کے علاوہ سیکڑوں نامعلوم مصنفین کا کئی صدیوں میں کیا ہوا کام ہے۔ یہ زندگی کے سبھی شعبوں، سبھی مذہبوں اور فلسفیانہ متون سے متعلق 'مصنّفین' کا انبوہِ کثیر تھا۔[10]

اس نظریے کے حق میں خلوصی درج ذیل دلائل اور وجوہ سامنے رکھتے ہیں:

1- ان کے مطابق (اور وہ یہاں اپنے حق میں ابنِ تیمیہ کا حوالہ دیتے ہیں) نہج البلاغہ میں شامل بیش تر مواعظ، تقاریر، خطوط اور اقوال کا پہلے کے کسی مستند عالم یا شیعہ مصنفین کے

یہاں بھی کوئی حوالہ نہیں ملتا۔

2- اس کتاب کی تدوین سے پہلے کے زمانے میں دراصل ادیبوں کی تقاریر کو جمع کرنے کی روایت نہیں ملتی۔تالیفات میں پہلے کا جو بھی محفوظ متن شامل ہوتا تھا وہ کُل متن کا صرف دسواں حصہ ہوتا تھا۔ اگر ایسی روایت موجود تھی تو پھر اہم معاصرین (مثلاً حضرت ابوبکر اور حضرت عمر ابن خطّاب) اور امام علی کے دیگر معاصرین کی تقاریر کیوں 'حفظ' نہیں ہوئیں جب کہ ان کے پیروکار تو اور بھی بڑی تعداد میں تھے؟

3- ان مواعظ وغیرہ کے نقطہ ہائے نظر اور موضوعات، امام علی کے زمانۂ حیات سے مطابقت نہیں رکھتے۔ بلکہ درحقیقت کافی بعد کے زمانے کے اس لیے ہو سکتے ہیں کیوں کہ وہ امام علی کے عہد کی تہذیب کے مقابلے میں کہیں زیادہ پیچیدہ تہذیبی مراحل کی ترجمانی کرتے ہوئے لگتے ہیں۔

4- کئی حصّے، مثلاً مالک اشتر کے نام طویل خط، یا Speech of Shadow یقینی طور پر جعلی ہیں۔ حضرت علی نے دوسرے گورنروں کو لازماً خط لکھے ہوں گے لیکن کسی کا ریکارڈ موجود نہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ آپ کی جانب سے اس قدر مفصل انداز میں مالک اشتر کو خط لکھنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ کچھ مشورے ملتے ہیں لیکن کافی مختصر اور وہ بھی چند سطروں کے۔ باقی سب بعد کی اختراع ہے۔

5- بعض خطبات (مثلاً خطبہ شقشقیہ) میں دشنام طرازی کرنے والے بعض رفیقوں کے لیے 'نازیبا اور مبتذل زبان' استعمال ہوئی ہے جو خلوصی کے مطابق اُن حضرت علی کی تو ہرگز نہیں ہوسکتی جو اپنے رفقائے کار، بالخصوص حضرت ابوبکر اور حضرت عمر کو برا کہنے پر سخت ناراض ہوتے تھے، جن کے ساتھ آپ کا سلوک نہایت دوستی اور قربت و وابستگی کا رہتا تھا اور جس کی توثیق الجوزی نے بھی کی ہے (تلبیس ابلیس، صفحہ 106 تا 108)۔

6- خطبات و اقوال میں جو متصوفانہ آہنگ ملتا ہے وہ حضرت علی کے بعد کے زمانے کی خصوصیت ہے۔ یہ عارفانہ تصورات حضرت علی کے دور میں نہیں پائے جاتے تھے! تو پھر آپ کیسے انھیں اظہار کا حصہ بنا سکتے تھے؟

7- تقریروں کی کئی اقسام ہیں۔ کچھ تقاریر دراصل مختلف چھوٹی تقریروں کو آپس میں ملا کر وضع کر لی گئی ہیں۔ کچھ تقریروں کے الگ الگ ٹکڑے حضرت علی کے ہیں ہی نہیں، بلکہ مبینہ طور پر دوسروں کے ہیں۔ چناں چہ تقاریر میں اس طریقے سے چھیڑ چھاڑ کی گئی ہے۔

8- (خطبات وغیرہ کے متن میں) لسانی اغلاط ہیں اور جدید بندشِ الفاظ کا ستعمال کیا گیا ہے۔ یہ اغلاط اور بیانیہ انداز امام کے دور میں رائج نہیں تھے اور بہت بعد کے ہیں۔ خلوصی نے اس کی کچھ مثالیں بھی دی ہیں۔

9- خلوصی کے مطابق نہج البلاغہ میں ان لفظوں کا استعمال بھی ہے جو حضرت علیؑ کے زمانے میں تھے ہی نہیں۔ یہ لفظ کافی بعد کے زمانے میں وضع ہوئے۔ متن میں ان لفظوں کا استعمال ثابت کرتا ہے کہ متعلقہ جملے، پیراگراف، یہاں تک کہ پوری تقریریں بعد کی تحریفات ہیں۔

10- نہج البلاغہ کے طرزِ بیان میں بھی ایک مسئلہ ہے۔ خلوصی کے مطابق حضرت علی کے زمانے میں یہ رائج نہیں تھا۔

11- ایک طرف قرآن مجید اور رسول اللہ کے فرمودات میں اور دوسری طرف نہج البلاغہ کے (منقولہ) متن میں اپنائے گئے طرزِ اظہار میں بہت فرق پایا جاتا ہے جب کہ اُن کا تعلق ایک ہی (لسانی) دور سے ہے۔ قرآن کی زبان اور رسول کی زبان آسان، دوٹوک اور اختصار رکھنے والی زبان ہے۔ نہج البلاغہ میں جو زبان امام علی سے منسوب کی گئی ہے وہ طولانی، پُر پیچ اور الجھی ہوئی ہے۔ اس میں قبیح الفاظ اور بے حد دور از کار اور متکبرانہ باتیں ہیں۔

خلوصی اپنے دلائل اس دعوے کے ساتھ مکمل کرتے ہیں کہ حضرت علی کی بجائے:

> ''...نہج البلاغہ باقی سب امیدوں، وسوسوں اور مایوس لوگوں کے خیالات کی ترجمانی کرتی ہے۔ یہ غم انگیز صفحات اور اشکوں کے لبریز عبارات، ایک ناکام قیادت کے اظہارِ ندامت کے سوا کچھ نہیں... یہ ایک تھکی ہوئی روح کی تصویر کشی کرتے ہیں جس کے لیے ناموافق صورتِ حال اور مخالفانہ حالات کے درمیان ناکامی مقدر ہو چکی تھی[11]''۔

زبیر احمد اور خلوصی نے جو کام کیا اس کے نتیجے میں نہج البلاغہ کی مدافعت میں اردو کی دو انتہائی مشہور تحریریں سامنے آئیں۔

خلوصی کا مضمون شائع ہونے کے فوراً بعد علامہ سیّد سبط الحسن فاضل ہنسوی (1910-78) نے اردو میں اس کا مفصل جواب لکھنے کا فیصلہ کیا۔ کام جلد ہی مکمل ہو گیا لیکن جلد شائع نہ ہو سکا۔

مہاراج کمار امیر علی خان آف محمود آباد (1924 تا 2012) نے اس کا انگریزی ترجمہ کروانے اور شائع کرنے کی پیش کش کی۔ فاضل ہنسوی اس پر مصر رہے کہ پہلے اصل اردو مضمون

شائع کرایا جائے کیوں کہ خلوصی کے مضمون کا اردو ترجمہ خوب تقسیم ہو رہا تھا اور پاکستان کے متعدد رسالوں میں چھپ بھی رہا تھا لیکن بعض وجوہ سے کوئی بھی مضمون شائع نہیں ہوا۔ بالآخر پہلی محدود اشاعت منہاجِ نہج البلاغہ کے عنوان سے 53-1952 کے آس پاس نظامی پریس لکھنؤ سے، جنوبی افریقہ کے کسی گمنام شخص کے عطیے سے ایک ایجنسی کے ذریعے عمل میں آئی[۱۲]۔ چند برس بعد ایک بار پھر لکھنؤ سے ہی اس کی اشاعتِ مکرر ہوئی۔

یہ کتاب، نہج البلاغہ کا اوّلین قرینِ عقل دفاع تھی۔ 264 صفحوں کی اس کتاب میں یہ ثابت کرنے کے لیے کہ (حضرت علی سے منسوب) یہ کلمات واقعی حضرت علی کے ہیں 343 مآخذ (جن میں کئی ایسے بھی تھے جو تب تک شائع نہیں ہوئے تھے اور مسودات کی شکل میں تھے) اور اسلامی تاریخ کے ماہرین کے حوالے دیے گئے ہیں۔ اگرچہ شروع میں اس کام کا کافی ذکر رہا اور اس کے خوب حوالے دیے گئے مگر جلد ہی یہ عوامی حافظے سے اتر گیا۔ اس کے متون کو دھڑلّے سے اڑا لیا گیا اور آج بھی نہج البلاغہ سے سروکار رکھنے والی ویب سائٹوں پر یہ حصّے مل جائیں گے، مگر کسی حوالے کے بغیر۔ تاہم ایک سطر ہمیشہ لکھی ملے گی۔ 'اس موضوع پر علامہ فاضل ہنسوی نے منہاجِ نہج البلاغہ کے عنوان سے اہم کتاب لکھی ہے'۔ لیکن یہ نہیں بتایا جائے گا کہ مذکورہ مواد اور دلائل کا بیش تر حصّہ اسی صاحبِ علم کی تحریر ہے جو پہلی بار اسی کی بدولت وجود میں آئی۔

منہاج کے اوّلین چالیس یا پچاس صفحات، امام علی کی علمیت کو ظاہر کرنے اور یہ بتانے کے لیے وقف کیے گئے ہیں کہ انھوں نے علم کو جمع کرنے اور کھنگالنے کی کس قدر سعی کی۔ ان صفحات میں اور کتاب کے دیگر مقامات پر بھی، یہ بحث موجود ہے کہ عربی زبان و ادب کو حضرت علی نے کیا کچھ دیا۔ حضرت علی کے استعمال کردہ مجموعۂ الفاظ اور صرف و نحو کی قواعدی نزاکتوں کے اطلاق پر بھی بحث کی گئی ہے۔ اس کے بعد ایک طویل بحث حضرت علی کے ان رفقا اور معاصرین پر کی گئی ہے جنھوں نے آپ کی تقاریر اور خطبات کے حوالے دیے اور انھیں درج کیا۔ مثال کے طور پر زین ابن وہاب الجہنی (وفات 09-708 عیسوی) کا ذکر کیا گیا ہے جو امیر المومنین کی روایتوں کا بیان کرنے والوں میں شامل تھا اور جس نے حضرت علی کی تقاریر و خطبات کو جمع کیا تھا۔ دوسرے زین ابن علی ابن الحسن، جو امام حسین کے پوتے تھے اور زین الشہید (وفات 38-737 عیسوی) کے نام سے معروف تھے۔ وہ امام علی ابنِ ابی طالب کے خطبات سنا کرتے تھے۔ پھر اور بھی لوگ تھے جنھوں نے حضرت علی کی تقریریں اور خطبے جمع کیے تھے۔ فاضل ہنسوی نے ہشام ابن محمد صائب الکلبی اور محمد ابن قیس الکلبی سے شروع کرتے ہوئے، جو کہ دونوں ہی امام محمد باقر کے رفیق تھے،

ایسے 32 افراد کا ذکر کیا ہے۔ فاضل ہنسوی فہرستِ ابن ندیم، نصیرالدین طوسی اور بادشاہ النجاشی وغیرہ جیسے مآخذ کا حوالہ دیتے ہیں۔ یہ سبھی وہ لوگ تھے جنھوں نے امام علی کے وہ خطبات درج کیے تھے جو بالآخر نہج البلاغہ میں دوبارہ پیش ہوئے۔ اسی طرح انھوں نے قدیم سنّی اور عیسائی عالموں کا بھی ذکر کیا جنھوں نے امام علی کی تقاریر کے حوالے دیے ہیں۔ ان مآخذ سے متعلقہ عبارتوں کے وسیع اقتباسات درج کرنے کے بعد، جن کا انھوں نے اردو ترجمہ بھی کیا ہے، اور نہج البلاغہ پر شک کرنے والوں کے خلاف بنیادی استرداد قائم کرنے کے بعد فاضل ہنسوی اُن دلائل کا مفصل اور سلسلہ وار جواب دیتے ہیں جو خلوصی نے اپنے مضمون میں دیے ہیں۔ منہاج کا بڑا حصہ (صفحہ 77 سے کتاب کے آخر تک) ان ہی مفصل جوابوں پر مشتمل ہے۔

فاضل ہنسوی شروع میں ہی خلوصی کی چند اوّلین سطور کو ایک پُر جوش تنقید کا نشانہ بنا لیتے ہیں۔ خلوصی نے اپنے مضمون کے پہلے ہی پیراگراف میں امام علی کی بعض سطور و عبارات کو اٹھا لیا ہے جو عورتوں پر نکتہ چینی سے متعلق ہیں اور دورِ حاضر کے نظریات کے برعکس ہیں۔ خلوصی بڑے ڈرامائی انداز میں دعویٰ کرتے ہیں کہ "انگریزی بولنے والی کوئی خاتون ایسی نہیں جو علیؑ سے منسوب کیے گیے ان چند کلمات کو قبول کر سکے"[131]۔ فاضل ہنسوی اپنی تنقید کے دوران خلوصی کی دلیل کے اس پہلو کی تفصیل میں جاتے ہیں (صفحات 85 تا 89) کہ دیگر اسلامی کتب اس سلسلے میں کیا کہتی ہیں، اور 'صحیح' کہی جانے والی کتابوں میں کس طرح عورتوں کی مذمّت کی گئی ہے اور یہ بھی کہ عیسائی مذہب کی کتب میں عورتوں کے ساتھ کیا سلوک کیا گیا ہے (صفحات 89 تا 91)۔ خلوصی بلاوجہ آج کے زمانے کی عورتوں کے جذبات کو امام علی کے بعض اقوال کا حوالہ دے کر اکسا رہے ہیں۔

اس کے بعد فاضل ہنسوی، خلوصی کی تھیسس کا سطر بہ سطر تفصیل سے جواب دیتے ہیں۔ پہلے وہ خلوصی کا نقطہ نظر اور اُن مآخذ کا بیان کرتے ہیں جن کا انھوں نے حوالہ دیا ہے۔ پھر وہ تفصیل سے اپنا مفصل استرداد 'جواب' کے عنوان سے درج کرتے ہیں۔ اور ہر نکتے کے لیے فاضل ہنسوی اصل متن کا اپنے ترجمے کے ساتھ حوالہ پیش کرتے ہیں۔ مجھے یہ بھی کہنے دیں کہ فاضل ہنسوی اُن چند اولین شیعہ عالموں میں سے ہیں جنھوں نے حوالے دیتے وقت باقاعدگی سے متعلقہ متون کا حوالہ پیش کرنے کی روایت شروع کی۔ چناں چہ انھوں نے نہ صرف جلد اور صفحات کے نمبر دیے ہیں بلکہ اڈیشن کے نمبر یا اصل مسودے کی بھی نشان دہی کی (مثلاً: مخطوطہ، حبیب گنج کلکشن، آزاد لائبریری، علی گڑھ)۔

منہاج میں دیے گئے دلائل کا عمومی حاصل یہ ہے کہ نہ تو سیّد الرضی پہلے شخص ہیں جنھوں نے

حضرت علی کے وعظ، خطبات ورقعات ترتیب دیے نہ ہی انھیں اُن کا مصنف قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ خطبات، اقوال اور رقعات حضرت علی کے ہی ہیں اور کئی ایسے لوگ ہیں جو سیّد رضی سے پہلے ان کا ذکر کر چکے ہیں۔ رضی بس وہ شخص ہیں جنھوں نے انھیں ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر المسعودی (وفات 52-951 عیسوی)، جو سیّد رضی سے کافی پہلے گزر چکے ہیں اور جو نہ صرف شیخ مفید کے بلکہ شیخ صدوق کے بھی ہم عصر تھے، لکھتے ہیں کہ لوگوں نے حضرت علی کے مواعظ وخطبات اور مختلف مکاتیب بھی حفظ کر لیے تھے۔ ایسے مواعظ کی تعداد 480 سے زائد ہے۔ یہ وعظ فی البدیہہ دیے جاتے تھے، لوگ انھیں یاد کر لیتے تھے اور پھر وہ انھیں بیان کرتے اور ان کا درس دیتے تھے۔

الرضی سے پہلے کی لکھی ہوئی کئی کتابیں ہیں جن میں حضرت علی کی تقریروں اور کہی ہوئی باتوں کا کئی مواقع پر حوالہ دیا گیا ہے۔ مثلاً، الجاحظ (وفات: 69-868 عیسوی) کی البیان والتابعین۔ ابن قتیبہ دناوری (وفات: 90-889 عیسوی) کی یعن الاخبار وغریب الحدیث۔ ابنِ واضح یعقوبی (وفات: 92-891 عیسوی) کی تاریخ یعقوبی۔ ابوالعباس مبرّد (وفات: 899 عیسوی) کی کتاب 'المبرّد' اور 'کتاب الکامل'۔ تاریخ داں، ابنِ جریر الطبری (وفات: 23-922 عیسوی) کی تاریخِ طبری۔ ابن دُرید (وفات: 933 عیسوی) کی کتاب المجتنیٰ۔ ابن عبدربہ (وفات: 40-939 عیسوی) کی العقد الفرید۔ الکلینی (وفات: 41-940 عیسوی) کی کتاب الکافی۔ المسعودی (وفات: 58-957 عیسوی) کی مروّج الذہب۔ ابوالفراج اصفہانی (وفات: 67-966 عیسوی) کی کتاب الغانی۔ ابوعلی القاری (وفات: 41-940 عیسوی) کی کتاب النوادر۔ الشیخ الصدوق (وفات: 92-991 عیسوی) کی کتاب التوحید اور دیگر مجموعہ ہائے حکایات۔ الشیخ المفید (وفات: 26-1025 عیسوی) کی کتاب الارشاد اور کتاب الجمال۔

مذکورہ کتابوں میں بیان کیے گئے حضرت علی کے فرمودات کا اگر نہج البلاغہ میں جمع کیے گئے فرمودات سے موازنہ کیا جائے تو وہ معمولی زبانی اختلافات کے ساتھ کم وبیش ایک ہی جیسے ہیں۔

الرضی کے صرف پیش رووں نے ہی نہیں بلکہ معاصرین نے یا ان کے فوراً بعد کے لوگوں نے بھی حضرت علی کے خطبات وتقاریر کو جمع کیا اور حافظے میں رکھا ہے اور اپنی کتابوں میں ان کا ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر ابن مسکویہ (وفات: 1030 عیسوی) کی تصنیف تجارب الامم، حافظ ابونعیم اصفہانی (وفات: 39-1038 عیسوی) کی حکایات الاولیا اور الشیخ الطوسی (وفات: 68-1067 عیسوی) کی التہذیب اور العملی میں۔ عبدالواحد ابن محمد ابن عبدالواحد العمیدی (الشیخ الطوسی کے ہم عصر) نے اپنی کتاب غُرر الحکم ودُرَر الکلم میں حضرت علی کے مختصر اقوال وکلمات جمع کیے جو مصر،

لبنان اور ہندستان میں شائع ہوئی اور جس کا اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ یا پھر ابو سعید منصور ابن حسین ابوالوزیر (وفات: 422 ہجری) کی تصنیف نزہت الادب النثر الضرر میں اور قاضی عبداللہ محمد ابن سلامہ الشافعی (وفات: 62-1061 عیسوی) کی مشہور تصنیف دستور و معالم الحِکَم میں جو مصر سے شائع ہوئی۔

یہ سبھی مصنّفین کم و بیش سیّد رضی کے معاصر تھے۔ ابو سعید کی کتاب کو چھوڑ کر باقی تمام کتابیں شائع شدہ ہیں اور دنیائے اسلام میں معروف ہیں۔ ان کتابوں میں جو کچھ جمع ہے وہ ویسا ہی یا اُسی انداز کا ہے جو نہج البلاغہ میں ملتا ہے۔

منہاج میں فاضل ہنسوی حضرت علی کے زمانے کی تحریروں کے اسلوب بلکہ فنِ تحریر کی گہرائی میں بھی جاتے ہیں۔ احادیث اور اقوال درج کرنے کے لیے وہ پند و نصائح سے متعلق روایات کا بھی حوالہ دیتے ہیں۔ وہ خلوصی کے اس اعتراض پر بھی توجہ دیتے ہیں کہ دیگر رفقا کی تقاریر کیوں حفظ یا درج نہیں کی گئیں۔ اس کا سیدھا سا جواب یہ ہے کہ وہ خطابت یا ادب میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ انھوں نے عربی ادب سے بہت سی مثالیں یہ ظاہر کرنے کے لیے پیش کی ہیں کہ وہ سبھی کلمات و استعارات جو حضرت علی نے استعمال کیے وہ ان کے عہد میں معروف تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ حضرت علی اپنے بعض اظہاریوں کے خود ہی خالق تھے۔ اپنے نکتے کو واضح کرنے کے لیے فاضل ہنسوی لسانیاتی ثبوت اور دلائل فراہم کرتے ہیں۔ وہ خلوصی جیسے تنقید نگاروں کے منتخب کردہ بعض لفظوں کے استعمال کا حضرت علی کے زمانے کے عربی ادب تک کا جائزہ لیتے چلتے ہیں۔ اس طرح وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ یہ الفاظ یا تصورات واقعتاً مستعمل تھے اور یہ سلسلہ حضرت علی کے زمانے تک جاتا ہے۔

منہاج ایک مدلل اور مفصل کام ہے جو نہ صرف خلوصی بلکہ نہج البلاغہ کے کلامِ علی ہونے کی صداقت پر سوال اٹھانے والے سبھی ناقدین کی دلیلوں کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ مقالہ بڑی قابلیت سے ثابت کرتا ہے کہ نہج البلاغہ کی تحریروں کا ایک ہی خالق ہے اور وہ ہیں حضرت علی۔

منہاج کی اشاعت کے ایک سال بعد ہی برصغیر کی مشہور علمی شخصیت، رام پور کے امتیاز علی خاں عرشی (1904 تا 1981) نے نہج البلاغہ کے دفاع میں ایک مضمون لکھا جو کراچی کے ایک رسالے کے مئی 1954 کے شمارے میں شائع ہوا اور بعد میں اُسی سال لاہور کے 'رضا کار' میں چھاپا گیا۔ 1958 میں یہ مضمون لکھنؤ کے 'سرفراز' میں چھپا۔ اس کے بعد مولانا ابوالکلام آزاد کے اصرار پر اس کا عربی ترجمہ بھی منظرِ عام پر آیا۔ آخر کار 1972 میں یہ کتابی صورت میں 'استنادِ نہج

البلاغۃ' کے نام سے اشاعت پذیر ہوا[41] منہاج کی طرح 'استناد' میں بھی نہج البلاغہ کو حضرت علی کا مستند کلام ثابت کرنے کے لیے اس کا پُر جوش اور مدلل دفاع کیا گیا ہے۔ تاہم فاضل ہنسوی کے برعکس عرشی، خلوصی کے اعتراضات پر توجہ نہیں دیتے۔ لسانیاتی تجزیے اور اصطلاحات کے استعمال کو بھی وہ خاطر میں نہیں لاتے۔ تاہم عرشی کا واحد مقصد بھی یہ ثابت کرنا تھا کہ سیّد رضی نے جن فرمودات، خطبات اور حوالات کا اندراج کیا ہے وہ سیّد رضی کے اختراع کردہ نہیں بلکہ حضرت علی کے ہیں۔ اثبات کے لیے وہ حوالے پر حوالے پیش کرتے جاتے ہیں جو سیّد رضی کی پیدائش سے بہت پہلے لکھے یا مرتب کیے گئے تھے اور جن میں ان فرمودات و خطبات کا حوالہ تھا یا ذکر تھا۔ وہ یہ ثابت کرنے کی حد تک گئے کہ سیّد رضی کے درج کردہ متون پہلے سے موجود تھے اور انھیں کن تقاریر و خطبات سے اخذ کیا گیا تھا، یہ حوالے اور ان کی موجودگی کے ثبوت واضح کر دیتے ہیں کہ سیّد رضی نے انھیں امام علی سے منسوب کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔

مزید برآں، یہ امر دلچسپ ہے کہ سنّی عقیدے کے ہوتے ہوئے بھی امتیاز علی عرشی نے سب سے پہلے خطبۂ شقشقیہ کی اصلیت کو ثابت کیا جو فی الواقع حضرت علی سے منسوب کی گئی سب سے متنازعہ تقریر ہے۔ وہ پہلے کئی متعدد تصانیف کا ذکر کرتے ہیں جن میں اس خطبے کا حوالہ اور ذکر موجود ہے۔ اس سلسلے میں وہ البرقی (وفات: 887 عیسوی) کی المحاسن والادب اور ثقافی الکافی (وفات: 896 عیسوی) کی الغرّہ کا اور دیگر چھ عالموں کا ذکر کرتے ہیں جن میں آخری عالم گیارہویں صدی کے وسط کے ہیں۔ پھر وہ بتاتے ہیں کہ شیخ صدوق ابن بابویہ (دسویں صدی عیسوی) نے راویوں کے دو بالکل مختلف سلسلوں کے حوالے سے اس خطبے کا بیان کیا ہے۔ سیّد رضی نے راویوں کا سلسلہ جزوی طور پر ہی دیا ہے۔ عرشی کے مطابق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ خطبہ بے حد مقبول تھا یہاں تک کہ رضی نے اس کی توثیق کے لیے راویوں کا پورا سلسلہ بیان کرنا ضروری نہیں سمجھا۔

یہ طرزِ استدلال امتیاز علی خاں عرشی کے پورے مضمون میں نظر آتا ہے۔ اسی انداز میں انھوں نے خطبات کے استناد کو فرداً فرداً ثابت کیا ہے اور یوں یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچتا ہے کہ سیّد رضی کے اندراج سے پہلے یہ الفاظ حضرت علی کی ہی زبان سے ادا ہوئے تھے۔

'استناد' کے آخر میں عرشی نے 21 مصنّفین کی فہرست دی ہے جنھوں نے حضرت علی کے فرمودات کا حوالہ دیا لیکن اُن کی تصانیف دستیاب نہیں ہیں۔ عرشی کہتے ہیں کہ یہ تصانیف 11ویں صدی عیسوی تک موجود تھیں جب شیخ الطائفہ جعفر الطوسی نے ان کا ذکر کیا تھا۔

عرشی اپنی کتاب 'استنادِ نہج البلاغہ' کا خاتمہ اس دعوے کے ساتھ کرتے ہیں کہ ان کی کتاب

جامع اور مکمل نہیں ہے اور یہ ایک جاری رہنے والا کام ہے۔ وہ وعدہ کرتے ہیں کہ مستقبل میں وہ نہج البلاغہ کے موضوعات پر تفصیل سے لکھیں گے اور واضح کریں گے کہ کیا حضرت علی اپنے عہدِ حیات میں یہ باتیں کہہ یا لکھ سکتے تھے۔ بدقسمتی سے عرشی یہ وعدہ وفا نہ کر سکے اور ان موضوعات پر مزید کچھ لکھنے سے پیش تر اُن کا انتقال ہو گیا۔

اگر چہ نہج البلاغہ پر برصغیر میں کئی دوسرے مصنّفین نے بھی قلم اٹھایا[15] مگر جہاں تک فاضل ہنسوی اور امتیاز علی خاں عرشی رام پوری کی علمیت اور وسیع معلومات کا تعلق ہے تو اب تک کوئی بھی ان کے نزدیک نہیں پہنچ سکا ہے۔ تاہم آج کی ستم ظریفی یہ ہے کہ سیّد علی نقی نقوی اور سیّد سعید اختر رضوی جیسوں کی تحریریں، جو کہ دوسرے درجے کی ہیں، زیادہ مقبول ہیں اور فاضل ہنسوی اور امتیاز علی خاں عرشی کی تحریریں کم معروف اور کم دستیاب ہیں۔

حواشی:

۱۔ ابنِ خلکان، وفایات الایّام، استنبول، جلد 1، صفحہ 423
۲۔ ابنِ تیمیہ، منہاج السُنۃ النبویہ، بُلاق، 1912، جلد 4، صفحہ 24
۳۔ الذہبی، میزان الاعتدال
۴۔ ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان، حیدر آباد، 1912، جلد 4، صفحہ 223
۵۔ سیّد محمد وارث حسن، 'A Critical Study of Nahj ul Balagha'، پی ایچ ڈی کے لیے یونیورسٹی آف ایڈن برا میں داخل کی گئی تھیسس، 1979، صفحہ 2
۶۔ زبیر احمد، ادب العرب، الہ آباد، 1926، جلد 1، صفحہ 248 (اردو)
۷۔ صفا عبدالعزیز خلوصی، 'The Authenticity of Nahj al-Balagha'، اسلامک ریویو، لندن، اکتوبر، 1950، صفحات 31 تا 35
۸۔ محمد علی الحاج سلمین، نہج البلاغہ (انگریزی ترجمہ) ایکوریٹ پرنٹرز، لاہور، 1950
۹۔ خلوصی، ایضاً، صفحہ 33 ۱۰۔ ایضاً، صفحہ 34 ۱۱۔ ایضاً، صفحہ 34
۱۲۔ سیّد سبط الحسن فاضل ہنسوی، منہاجِ نہج البلاغہ، نظامی پریس، لکھنؤ، صفحات 264 (اردو)
۱۳۔ خلوصی، ایضاً صفحہ 31
۱۴۔ امتیاز علی خاں عرشی، استنادِ نہج البلاغہ، سرفراز قومی پریس، لکھنؤ، 1972 صفحہ 175
۱۵۔ مثال کے لیے دیکھیں سیّد علی نقی نقوی، 'کتاب نہج البلاغہ کا ایک تاریخی جائزہ'، انتقال کے بعد 'راہِ اسلام' شمارہ نمبر 18-217 جولائی- دسمبر 2010 میں شائع صفحات 146 تا 182۔ اس مضمون میں علی نقی نے نہ فاضل ہنسوی کا ذکر کیا ہے نہ امتیاز علی خاں عرشی کا۔

***

محمد الیاس الاعظمی

علامہ شبلی کے نام معاصرین کے خطوط

مسائل و مباحث

''مکتوباتِ شبلی'' کی اشاعت کے بعد ''علامہ شبلی کے نام اہلِ علم کے خطوط'' کی تلاش و جستجو کا آغاز ہوا اور ایک سال بعد 2013 میں 53 خطوط کا ایک مجموعہ تعلیقات و حواشی کے ساتھ ادبی دائرہ اعظم گڑھ کی طرف سے شائع کیا جسے اہلِ ذوق بالخصوص قدردانانِ شبلی نے شوق کی نظروں سے دیکھا۔ اس دوران دوسرے دوسرے کام شروع ہوئے اور پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ تاہم ان خطوط پر نگاہ رہی اور اب پانچ سال بعد 55 خطوط یا خطوط کے اہم اقتباسات اور دستیاب ہوگئے ہیں، زیرِ نظر مقالہ ان ہی کے تعارف و تجزیے پر مشتمل ہے۔ واضح رہے کہ اس میں ''علامہ شبلی کے نام اہلِ علم کے خطوط'' میں شامل مکاتیب سے تعارض نہیں کیا گیا ہے۔ ان کا مطالعہ و تجزیہ کسی اور موقعے پر پیش کیا جائے گا۔

نو دریافت خطوط میں علامہ شبلی کی فکر و نظر کے علاوہ ان کے بعض اہم کارنامے مثلاً انجمن ترقی اردو، وقف علی الاولاد، ندوۃ العلما، ان کی کتاب الانتقاد اور بعض دوسرے ضمنی موضوعات زیرِ بحث آئے ہیں اور یہ خطوط اس لحاظ سے بے حد اہم ہیں کہ ان کا علی العموم قدردانانِ شبلی کو علم نہ تھا اور یہ بھی بے حد اہمیت کی بات ہے کہ شبلی کے مکتوب نگاروں میں ملک و ملت کے مقتدر مشاہیر شامل ہیں جنھوں نے علامہ شبلی کی تحریکات اور علمی، ادبی، ملّی اور سماجی خدمات میں حصہ لیا ہے۔ چناں چہ مولانا حالی، عماد الملک سیّد حسین بلگرامی، مولانا محمد علی مونگیری، سر سید امام علی، نصیر حسین خیال، مسٹر مظہر الحق، حکیم اجمل خاں، شیخ رشید رضا اور ڈاکٹر محمود لبیب وغیرہ کے ناموں سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ خطوط کس قدر اہمیت کے حامل ہوں گے اور ہماری ملّی زندگی سے ان کا کس قدر گہرا تعلق ہوگا۔

1. انجمن ترقی اردو

4 جنوری 1903 کو انجمن ترقی اردو کا قیام عمل میں آیا (باقیاتِ شبلی، ص65) اور علامہ شبلی اس کے پہلے سکریٹری مقرر ہوئے اور انتہائی دلچسپی اور دل سوزی کے ساتھ انھوں نے ترقیِ اردو کے کاموں کا آغاز کیا اور متعدد علمی وادبی منصوبے بنائے۔ اہم علمی موضوعات پر تصنیفات و تالیفات کے لیے اشتہارات شائع کیے، چناں چہ اس میں حصہ لینے کے لیے متعدد اہلِ علم وقلم نے علامہ شبلی سے خط وکتابت کی، جن کے نام معلوم ہو سکے وہ یہ ہیں: (1) نارائن پرشاد ورما (2) ڈپٹی نذیر احمد دہلوی (3) مولوی شیخ محمد بانسواڑہ (4) مولوی واحد حسین (5) سید محمد رئیس الزماں (6) مولانا ابوالکلام آزاد (7) مولوی عبدالوہاب زبیری (8) مولوی سید محمود (9) حافظ سعید احمد (10) مولوی کریم احمد بدایونی (11) قاضی علی احمد (12) مولوی حشمت علی ہانسی (13) مولوی عبدالواحد بچھراؤں (14) مولوی شرف الدین رام پور (15) مولوی شان الٰہی اٹاوہ (16) فقیر سید افتخار الدین راول پنڈی (17) مولوی سید مرتضٰی رام پور (18) مولوی سید مسعود احمد فتح گڑھ (19) قاضی عبداللطیف کلکتہ (20) مولوی ولی الحق، سنڈا، پٹنہ (21) خواجہ غلام الحسین حیدر آباد (22) مولوی محمد یوسف، کلکتہ (23) مولوی ریاض حسن خاں خیال، رسول پور (24) خواجہ حسن نظامی، دہلی (25) مولوی امجد علی اشہری (26) مولوی عزیز مرزا (27) مولوی ظفر عمر۔

یہ اُن اہلِ علم اور اربابِ کمال کے نام ہیں جنھوں نے محض تصنیف وتالیف وترجمہ سے متعلق خط وکتابت کی تھی، ورنہ انجمن کے دیگر امور سے متعلق رابطہ اور خط وکتابت کرنے والوں کی فہرست بہت طویل ہے۔ ابتدا ہی میں علامہ شبلی نے مختلف علاقوں کے اہلِ علم کو خطوط لکھنے کا اہتمام شروع کر دیا تھا اور مئی 1903 تک خود انھوں نے 124 خطوط لکھے تھے اور اس پر بڑا وقت صرف کیا، ان کے جوابات بھی دفتر میں محفوظ رکھے تھے، افسوس کہ وہ سب ضائع ہو گیا اور اس سلسلے کا کوئی مکمل خط علامہ شبلی کے نام دستیاب نہیں ہوا، محض چند خطوط کے اقتباسات خود علامہ کی تحریروں میں ملے ہیں۔

ا- مولوی سید مسعود احمد فتح گڑھ کے رہنے والے تھے، انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

> ''میں عربی وفارسی کتب کا ترجمہ کرنا چاہتا ہوں اور قوم سے اجرت یعنی انعام کا خواہاں نہیں ہوں''۔ (باقیاتِ شبلی، ص84)

مولوی سیّد مسعود احمد کے بارے میں، اس سے زیادہ کہ وہ فتح گڑھ کے رہنے والے تھے معلومات دستیاب نہ ہو سکیں اور یہ بھی معلوم نہ ہو سکا کہ آیا انھوں نے انجمن کے لیے کسی کتاب کا ترجمہ کیا یا

نہیں۔؟

2- قاضی عبداللطیف صاحب کلکتہ کے باشندہ اور بڑے مترجم تھے۔کلکتہ ہائی کورٹ نے انھیں ترجمہ کرنے کی سند عطا کی تھی۔ باوجود تلاشِ بسیار کے ان کے کسی ترجمے کا علم نہیں ہوسکا، انھیں سائنس سے خصوصی دلچسپی تھی اور سائنسی کتب کا ترجمہ انجمن ترقی اردو کے لیے کرنے کے خواہاں تھے۔انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا:

''میں اگرچہ متمول نہیں ہوں لیکن فیاض دل واقع ہوا ہوں، آپ مجھ سے بلا اُجرت سائنس کی کتابوں کا ترجمہ کراسکتے ہیں اور میں نہایت خوشی سے اپنی خدمات کو آپ کی انجمن میں وقف کرتا ہوں''۔(باقیاتِ شبلی،ص 84)

قاضی عبداللطیف حبل المتین کلکتہ کے اڈیٹوریل اسٹاف میں ملازم تھے،ان کے حالات اور خدمات کی تفصیل بھی دستیاب نہ ہوسکی۔

3- ڈپٹی نذیر احمد (1912-1836) تعارف کے محتاج نہیں، وہ علامہ شبلی سے عمر میں 21 سال بڑے تھے اور ان پر خاص شفقت فرماتے تھے،وہ انجمن کے نائب صدر بھی تھے،علامہ شبلی کی ترجمہ کی مہم سے متاثر ہوکر انھیں لکھا کہ:

''مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ کی جماعت میرے حق میں گمانِ نیک رکھتی ہے اور اسی وجہ سے آپ نے مہربانی فرما کر مجھ کو کانفرنس کی شاخ (انجمن) ترقی اردو کا وائس پریسیڈنٹ بنا دیا ہے،جس امتیاز کا اہل میں اپنے تئیں نہیں سمجھتا،مگر میں اس مہربانی کی جہد المقل تلافی کرنا چاہتا ہوں کہ ترقیِ اردو میں کچھ مدد دوں، یعنی...کا ترجمہ کردوں گا، بلا معاوضہ''۔(باقیاتِ شبلی،ص 84)

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

''نقدی امداد جو آپ میری حالت کے مناسب سمجھیں بے تکلف اس سے مطلع فرمائیں،ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے حاضر کرنے میں دریغ نہ ہوگا''۔(ایضاً)

گویا ڈپٹی نذیر احمد علمی مدد کے ساتھ مالی مدد کے لیے بھی تیار تھے۔انجمن کی تاریخ میں ان کے علمی اور مالی دونوں طرح کے تعاون کا ذکر ملتا ہے۔ان کا علمی تعاون یہ تھا کہ مترجمہ کتب کے معیاری غیر معیاری ہونے کے فیصلے میں وہ شامل تھے اور انھوں نے سو روپے کا چیک دے کر انجمن کو مالی فائدہ پہنچایا۔(باقیاتِ شبلی،ص 109)

2- علامہ شبلی انجمن ترقی اردو کی ترقی واستحکام کے لیے مسلسل کوشاں رہے،ایک طرف

تصنیف وتالیف اور تراجم کے لیے جد وجہد کررہے تھے تو دوسری طرف ملک کے اہلِ علم اور اہلِ ثروت سے رابطہ کرکے انھیں انجمن کے اراکین میں شامل کررہے تھے اور دوسری طرف مترجمین کو تراجم میں مدد کررہے تھے، مصنّفین کو موضوعات کی تعیین اور ان کے لیے مواد کی فراہمی میں بھی مدد دے رہے تھے، اسی دوران ہندو اہلِ قلم کی طرف سے اخبار ہندستانی میں یہ اعتراض شائع ہوا کہ انجمن میں ہندوؤں کو نظر انداز کیا گیا ہے، چناں چہ انھوں نے فوراً اس کا یہ جواب اخبارات میں شائع کرایا کہ:

''یہ واقعہ کے خلاف ہے، انجمن کے قواعد میں اس خیال کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا اور عملی تردید اس خیال کی یہ ہے کہ انجمن نے سب سے پہلا انعام جو تصنیف پر دیا وہ ایک ہندو مترجم کو دیا اور ایک ایسی کتاب پر دیا جو ہندو قوم کے ساتھ مخصوص تھی یعنی پیغمبرانِ ہند (رہنمایانِ ہند) جس میں سری کرشن جی اور گوتم بدھ کا تذکرہ اور ہندو مذہب کے اصول اور عقائد ہیں''۔

(باقیاتِ شبلی، ص102)

علامہ شبلی کے اس تردیدی بیان کے بعد متعدد ہندو اہلِ علم و ادب انجمن کے رکن بنے اور میرٹھ کے رئیس آنریبل رائے نہال چند نے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''میرے خیال میں ضرورت اور سخت ضرورت ہے کہ اردو ہندی زبانوں کو ترقی دی جائے اور عمدہ کتب سے مالا مال کرکے اس درجہ پر پہنچایا جائے جس درجہ پر کہ بنگالی زبان پہنچی ہے، خداوند کریم جناب کی کوششوں میں کامیابی عطا فرمائے''۔ (باقیاتِ شبلی، ص103)

رائے نہال چند نے علامہ شبلی سے انجمن کا دستور العمل منگایا اور پھر انجمن کی ممبری قبول کی، (ایضاً) ہندوؤں کے ساتھ بعض انگریز عہدہ داروں نے بھی رکنیت قبول کرلی۔ (ایضاً) جیسا کہ اس عہد کی فہرستِ اراکین سے معلوم ہوتا ہے۔

3- اصطلاحات

علاّمہ شبلی نے تراجم کا منصوبہ بناتے ہی اصطلاحات کی طرف توجہ کی اور چند اصطلاحات پر مبنی ایک پمفلٹ تیار کراکے مترجمین کے پاس بھیجا تھا، مگر اس کی جس پیمانے پر ضرورت تھی اس کی طرف لوگوں نے متوجہ کیا اور سب سے پہلے نواب عماد الملک سید حسین بلگرامی نے خط لکھا کہ:

''علمی کتابوں کا ترجمہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا جس وقت تک مصطلحات کی

وضع کا کوئی اصول قائم نہ ہوجائے، کمیٹی اپنا فرضِ منصبی یہ قرار دے کر کسی علمی لغت کی کتاب کا انگریزی سے اردو میں ترجمہ کر دے، یا اقل مرتبہ اس کی لغات کے واسطے مناسب ترجمہ تجویز کر دے''۔(باقیاتِ شبلی،ص103)

نواب عماد الملک انگریزی کے بڑے واقف کار تھے، علامہ شبلی نے اخیر دور میں اسی بنا پر ان سے انگریزی ترجمۂ قرآن مجید کی خواہش کی تھی، جسے انھوں نے نہ صرف قبول کیا بلکہ 16 پاروں کا ترجمہ بھی کر دیا تھا، بقیہ پاروں کا ترجمہ ان کی خرابیِ صحت وضعف کی وجہ سے پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکا۔حالاں کہ وہ علامہ شبلی کی وفات کے بعد برسوں زندہ رہے۔

نواب سید حسین بلگرامی ترجمہ کے نشیب وفراز سے بخوبی واقف تھے، اسی لیے انھوں نے یہ اہم مشورہ دیا تھا، بعد ازاں یہی مشورہ مولانا حالی (1914-1837) نے بھی علامہ شبلی کو ایک خط میں دیا اور لکھا کہ:

''میری رائے یہ ہے کہ انجمن ترقی اردو پہلے اس سے کہ انگریزی سے اردو میں علمی کتابوں کے ترجمے کرائے، اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ ایک فرہنگ یا ڈکشنری علمی اصطلاحات کی انگریزی اور عربی قوانین کی مدد سے اردو میں مرتب کرائے''۔ (باقیاتِ شبلی،ص104)

مولوی عزیز مرزا (1912-1865) نے بھی اس ضروری امر کی طرف متوجہ کیا اور اپنی خدمات پیش کیں اور بعد میں اس موضوع پر ایک بڑی زبردست کتاب مرتب کی، جسے انجمن ترقی اردو نے مولوی عبدالحق کے دورِ نظامت میں شائع کیا۔

علامہ شبلی نے مذکورہ بالا خطوط کی روشنی میں اس کی طرف خاص توجہ کی مگر اپنی دیگر مصروفیات کی وجہ سے وہ غالباً دسمبر 1905 میں انجمن سے مستعفی ہوگئے، البتہ انجمن کے بعد کے نظما نے اصطلاحات سے متعلق کتب پر خاطر خواہ توجہ دی اور متعدد کتابیں شائع ہوئیں، چوں کہ بعد میں مولوی عبدالحق (1961-1870) انجمن کے سربراہ ہوئے اور اپنی ذاتی مخاصمت کی وجہ سے انھوں نے علامہ شبلی کی ابتدائی کوششوں کا کہیں نام تک نہیں آنے دیا۔

4. انجمن وقف علی الاولاد

انگریز جج ناواقفیت کے سبب وقف اولاد کے سلسلے میں غلط فیصلے صادر کر رہے تھے، جس سے مسلمانوں کی وقف جائدادیں ضائع ہو رہی تھیں، اس کے خلاف 1908 میں علامہ شبلی نے تحریک وقف علی الاولاد کا آغاز کیا اور اپنی انتھک محنت اور جد وجہد سے اس تحریک کو ملک گیر بنا دیا

اس کی تفصیل 'حیاتِ شبلی' میں موجود ہے۔ان کا اس سلسلے کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے علما اور قانون دانوں کو ایک پلیٹ فارم پر لا کھڑا کیا، اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، یہاں محض ان خطوط کا اندراج اوران کے مالہ وما الیہ کا ذکر مقصود ہے جو وقف کے سلسلے میں علما اور وکلا نے علامہ شبلی کو لکھے تھے جن کی روشنی میں علامہ شبلی کو تحریک وقف علی الاولاد کو آگے بڑھانے میں مدد لی۔

1- علامہ شبلی نے تحریک وقف علی الاولاد کے سلسلے میں سر علی امام (1869-1932) کو بھی شامل کرنا چاہا اوران سے خط وکتابت کی، انھوں نے بھی بڑی دلچسپی لی اور علامہ شبلی کو یقین دہانی کرائی کہ:

> ''ضرور اس امرِ وقف میں ہم مسلمانوں کو پوری اور کامل کوشش کرنی چاہیے کہ فیصلہ پر یوی کونسل خلاف قانون اسلام قرار دیا جائے، میں مشورہ اور کسی قدر چندہ سے بھی خدمت کرسکتا ہوں''۔ سید علی امام فروری 1908

(رپورٹ کارروائی انجمن وقف علی الاولاد ص3)

پر یوی کونسل وقف علی الاولاد کو سرے سے وقف ہی تسلیم نہیں کرتی تھی، چوں کہ سید علی امام پر یوی کونسل کے فیصلے کے خلاف ملک گیر تحریک برپا کرنا چاہتے تھے، چناں چہ چند دنوں بعد انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

> ''ہم مسلمانوں کو چاہیے کہ تمام ہندوستان میں مجالس کریں، عرض داشت تیار کریں اور حضور وائسرائے کے اوران کی کونسل کے حاضر ہوں اور نیز سکریٹری آف اسٹیٹ تک سلسلۂ جنبانی کریں تاکہ قانون بدلا جائے۔

سید علی امام 22 فروری 1908 (ایضاً ص3)

اسی زمانے میں کلکتہ کے مشہور قانون داں مولوی محمد یوسف نے اس سلسلے میں ایک رسالہ تیار کیا اور مسلمانوں میں تقسیم کیا، مذکورہ بالا خط کے محض تین دن بعد وہ رسالہ سید علی امام کی نظر سے گزرا تو انھوں نے فوراً علامہ شبلی کو مفصل خط لکھا، اس سے ان کی تحریک وقف علی الاولاد سے گہری دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''مکرم ومعظم، تسلیم عرض ہے۔
>
> جناب مولوی محمد یوسف صاحب کا پمفلٹ میں نے دیکھا ہے، وہ نہایت پُر زور اور قابلِ تعریف ہے، ان سے زیادہ اچھا کافی جواب پر یوی کونسل کا شاید ہوسکتا ہو، ایسی صورت میں اور زیادہ دلائل کی طرف توجہ کرنا تحصیل حاصل ہے

جس کی ضرورت ہے وہ یہ کہ اسی پمفلٹ کی بنیاد پر ہم مسلمانوں کو چاہیے کہ تمام ہند میں مجالس کریں، عرض داشت تیار کریں اور حضور میں وائسرائے کے اور ان کی کونسل کے حاضر ہوں اور نیز سکریٹری آف اسٹیٹ تک سلسلۂ جنبانی کریں تا کہ قانون بدلا جائے اور مسلمانوں کے مذہبی احکام کا خون نہ ہو، یہ میری رائے ہے، میں آپ کا اس کام میں اور اس کے ساتھ اور امور میں جو اہم ہوں، ایک ادنیٰ خادم ہوں۔ سید علی امام 25 فروری 1908

(ایضاً ص 15)

سر علی امام ایک ماہر قانون داں اور بیرسٹر تھے، مسلمانوں میں بھی ان کا خاص اثر تھا، ان کی تائید وحمایت سے یقیناً علامہ شبلی کی تحریک وقف علی الاولاد کو تقویت ملی ہوگی۔

جناب محمد انیس الرحمٰن انیس نے اپنی کتاب 'نواب مویدالملک سر سید علی امام' میں لکھا ہے:

''وقف بل امپیریل کونسل میں اس لیے منظور ہوکر قانون بن گیا کہ سر علی امام کے جیسا وزیرِ قانون وہاں موجود تھا جس کی تائید اس قانون کو حاصل ہوگئی، غرض وقف بل کی کامیابی کا سہرا بھی سر علی امام ہی کے سر باندھنا ہوگا۔ اس لیے کہ وزیرِ قانون اگر قانون کی مخالفت کرتا تو کونسل ایسے قانون کو نامنظور کر دیتی، سر علی امام نے نہ صرف اپنی منظوری دی بلکہ اس قانون کے نوک پلک کو بھی درست کیا اور اس کی تمام خامیاں دور کر دیں، اس کے علاوہ 1913 میں وائسرائے ہند کو رائے دی کہ مسٹر جناح کو کونسل کا ممبر نامزد کیا جائے تا کہ وقف بل کو منظور کرنے میں کسی قسم کی دقت پیش نہ آئے۔ مسٹر جناح کی نامزدگی اور وقف کی منظوری میں سر علی امام نے ایک خاموش مجاہد کا رول ادا کیا۔''

(نواب مویدالملک سر علی امام ص 26)

محمد انیس الرحمٰن صاحب نے وقف بل کا سارا سہرا سر علی امام کے سر باندھا ہے حالاں کہ واقعہ یہ ہے کہ علامہ شبلی نے کونسل کے تمام ممبران سے مل کر انھیں بل کی حمایت کے لیے آمادہ کیا تھا اور تمام اراکین کی تائید وحمایت سے قانون بنا۔ بہرحال سید علی امام کی کوششوں سے تحریک وقف علی الاولاد کو فائدہ پہنچا۔

2- سر محمد شفیع بیرسٹر (1932-1869) اس عہد کے بڑے قانون داں تھے۔ 1892 میں لندن سے بیرسٹری پاس کیا۔ وہ امپیریل لجسلیٹو کونسل اور پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن رہے۔

کونسل آف امپائر میں ہندستان کو شریکِ کار کا درجہ انہی کی کوششوں سے ملا تھا، وہ علی گڑھ تحریک کے بھی پُر زور حامی تھے، علامہ شبلی سے بھی تعلق تھا، ان کے متعدد خطوط میں ان کا ذکر ملتا ہے، علامہ شبلی نے انھیں وقف علی الاولاد کے متعلق انگریزوں کے غلط فیصلوں سے آگاہ کیا تو انھوں نے لکھا کہ:

''مکرم بندہ جناب مولوی صاحب۔ السلام علیکم

مزاج مقدس

میں نے رسالہ وقف مرسلہ جناب بغور مطالعہ کیا، اس سے پہلے بھی اس مسئلہ کی نسبت میں نے مختلف کتابیں اور مضامین اس غرض سے دیکھے کہ پریوی کونسل کے فیصلہ کی نسبت اپنی رائے قائم کروں، میری قطعی رائے ہے کہ فیصلہ پریوی کونسل شرع محمدی کے اصولوں اور احکام کے برخلاف ہے۔ رسالہ وقف کے مطالعہ سے میری اس رائے کو اور بھی تقویت ہوگئی ہے۔ اس امر کے متعلق جناب نے رسالہ میں جو تجویز فرمائی ہے، مجھے اس سے کلی اتفاق ہے۔

راقم نیاز مند محمد شفیع بیرسٹرایٹ لا، 14 جون 1908 (ایضاً ص16)

دو ماہ بعد علامہ شبلی نے جب باقاعدہ انجمن وقف علی الاولاد قائم کی اور مسٹر محمد شفیع کو اس کا رکن بننے کے لیے خط لکھا تو انھوں نے جواب میں لکھا کہ:

''کرم فرمائے بندہ

جناب مولانا صاحب.............................السلام علیکم

مزاج شریف

مجھے انجمن وقف سے ہر طرح ہمدردی ہے اور اس کی ممبری بسر وچشم قبول کرتا ہوں۔ والسلام'۔ نیاز مند محمد شفیع بیرسٹر ایٹ لا، لاہور، 17 اگست 1908

(ایضاً ص15)

پریوی کونسل کے فیصلوں کے خلاف سلسلۂ جنبانی کے لیے علامہ شبلی نے جو وفد تیار کیا تھا اس میں ایک اہم نام علامہ اقبال کا بھی تھا۔ ان کا شمار بھی اس عہد کے نامور قانون دانوں میں تھا، لیکن علامہ اقبال نے اپنی عدیم الفرصتی کی وجہ سے معذرت ظاہر کی اور پنجاب کی طرف سے مسٹر محمد شفیع بیرسٹر کا نام پیش کیا جو ان دنوں کلکتہ ہی میں تھے۔ (کلیات مکاتیبِ اقبال، ج ا، ص239)

3- وقف کے سلسلے میں سید امیر حسن خاں سٹی مجسٹریٹ کلکتہ سے بھی علامہ شبلی نے رابطہ قائم کیا تھا، چناں چہ انھوں نے بھی علامہ شبلی کی اس تحریک سے اتفاق کیا اور لکھا کہ:

''صحیفہ مع کاغذ متعلق وقف علی الاولاد ورود ہوا۔ مجھے تمام تر آپ کی تحریکوں سے اتفاق ہے''۔ امیر حسن،4فروری1908، (ایضاص3)

اس سلسلے میں مزید ان کی کسی توجہ کا ذکر نہیں ملا۔

4- وقف کے سلسلے میں حامد علی خاں بیرسٹرایٹ لالکھنؤ سے بھی علامہ شبلی نے رابطہ قائم کیا اور جب رسالہ وقف علی الاولاد ان کے پاس بھیجا تو انھوں نے لکھا کہ:

''عنایت نامہ وتجویز متعلق مسئلہ وقف موصول ہوئے۔نہایت عمدہ تجویز ہے۔ میرا خیال اس طرف عرصہ سے ہے، بلکہ ایک مسودہ نہایت مدلل اور مفصل لکھ کر ایک صاحب کو دیا تھا''۔ حامد علی،4فروری1908،(ایضاص3)

5- علامہ شبلی نے جس وقت تحریک وقف علی الاولاد کا آغاز کیا،اس کے کچھ ہی دنوں بعد لندن میں مسلمان قانون دانوں نے اس طرح کی ایک تحریک کا آغاز کیا،سید ظہور احمد بیرسٹرایٹ لا اس کے رکن تھے،انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا:

''جسٹس امیر علی صاحب سے اس کے متعلق پوری باتیں ہوئیں۔ان کی رائے ہے کہ گورنر جنرل ہند سے درخواست کی جائے کہ وہ محمڈن لا کے منشا کے موافق علما کی رائے سے ایک قانون اوقاف کے متعلق پاس کردیویں، پریوی کونسل کو اس پر کچھ اعتراض نہ ہوگا۔ہم مسلمانان موجودہ لندن جن کا تعلق قانون سے ہے آپ کو یقین دلانا چاہتے ہیں کہ ہم ہر قسم کی خدمت جو ہم سے آپ اس کے بابت یہاں لینا چاہیں بجالانے کو تیار ہیں۔ سید ظہور احمد

13مارچ1908،لندن (ایضاًص4)

6- لندن میں جو وقف کمیٹی قائم ہوئی تھی مولوی محمد شریف بھی اس کے ایک رکن تھے،لکھنؤ اور لندن کی وقف کمیٹیوں میں افہام وتفہیم کے لیے انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا:

''وقف اولاد کے مسئلہ کی ترمیم کے متعلق یہاں وقف کمیٹی قائم ہوئی ہے، چوں کہ کوئی کام اس کے متعلق بلا آپ لوگوں کی رائے کے طے کرنا مناسب نہیں ہے اس لیے اس کی اطلاع آپ کو دیتا ہوں، غالباً سکریٹری آف اسٹیٹ فار انڈیا کے پاس یا تو ڈیپوٹیشن یا موریل مع دیگر کاغذات کے ان شاءاللہ جلد پہنچے گی،اس کی اطلاع آپ لوگوں کو دیں گے۔کم سے کم اس سے آپ کو ترمیم قانون میں مدد ملے گی۔ ہمارے پریزیڈنٹ ڈاکٹر سید عبدالمجید نے وقف پر

ایک ایڈریس محض بغرضِ فائدہ رسانی اس مسئلہ کے سوسائٹی آف کمپر یٹو لجسلیشن کے سامنے پڑھا، آپ جو کام اس کے متعلق کرنا چاہیں اس کی اطلاع دیجیے گا۔ اگر ہم لوگوں کی مدد کی ضرورت ہوگی تو ان شاء اللہ ہرگز پہلو تہی نہ کریں گے۔ کل ممبران کمیٹی آپ کو سلام کہتے ہیں۔''

محمد شریف، لندن 4 دسمبر 1908، (ایضاص 6-5)

7- وقف کمیٹی لندن کے صدر ڈاکٹر عبدالمجید نے بھی علامہ شبلی کو خط لکھ کر اپنے خیالات سے آگاہ کیا، انھوں نے لکھا:

''بلگرامی صاحب نے معاملہ وقف میں میری بڑی مدد کی اور اگر افسوس ناک حالت اس ادبار زدہ قوم کی نہ ہوتی تو آج تک ڈیپوٹیشن جو کہ لارڈ مالے نے قبول کرلیا تھا جا چکا ہوتا، میں بخیال اس کے کہ ولایت کے بڑے بڑے مصنف کی رائے مسئلہ وقف پر لوں سوسائٹی آف کمپر یٹو لجسلیشن میں بہ ہزار مشکل وقت پر ایک لکچر دینے کی اجازت لی۔ سر ریمنڈس وغیرہ نے وقف علی الاولاد پر میرا اسپورٹ کیا۔ چناں چہ اس کا حال ہمارے لکچر سے جس کی کاپیاں بھیج چکا ہوں، معلوم ہوا ہوگا۔ آپ کے رسالے کا ترجمہ میں ہندوستان میں پہنچ کر ایک آدھ دن میں کردوں گا، کوئی ایسا قانون دنیا میں جس کو معاملۂ وقف سے تعلق ہو، نہیں ہے، جس کو میں نے غور نہ کیا ہو''۔

عبدالمجید، لندن نومبر 1909، (ایضاص 6)

8- پروفیسر سید نواب علی (1961-1877) پروفیسر بڑودہ کالج علامہ شبلی کے احباب میں تھے، ان کے یہاں یعنی مشرقی بنگال میں ایک دوسرا مسئلہ درپیش تھا، وہ یہ کہ مسلمان سٹل اسٹیٹ قانون کے بجاے وقف علی الاولاد کی طرف کیوں متوجہ ہوئے ہیں؟ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے پروفیسر سید نواب علی نے علامہ شبلی کو خط لکھا:

''جناب سامی کو کاغذات وقف بھیجنے کی تکلیف اس لیے دی گئی کہ ان دنوں ہماری مشرقی بنگال گورنمنٹ سے اس مضمون کی تحریر ملی کہ مسلمانان سٹل اسٹیٹ کے قانون سے فائدہ نہ لے کر کیوں وقف علی الاولاد کی طرف مشغول ہوئے ہیں۔ لیکن مسلمانوں نے وقف اولاد کے بجاے سٹل اسٹیٹ کے تسلیم کرنے سے انکار کیا''۔ نواب علی، (ایضاً ص ۸)

9۔ مسٹر مظہر الحق بیرسٹر (1930-1866) نے بھی وقف علی الاولاد سے بہت دلچسپی لی اور علامہ شبلی سے مسلسل رابطے میں رہے، مفید مشورے دیے، علامہ شبلی کا خیال تھا کہ جب تک پریوی کونسل کے ممبران کو راضی نہ کیا جائے وقف علی الاولاد کے لیے قانون بننا مشکل ہوگا، یہ کام مسٹر مظہر الحق نے انجام دیا، اس کے لیے انھوں نے جو کوشش کی اس کی اطلاع دیتے ہوئے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''میں اس دفعہ حضور وایسرائے کی کونسل کی میٹنگ میں جو شملہ میں ہوئی تھی شریک ہوا تھا اور اس موقع کو غنیمت سمجھ کر مسئلہ وقف علی الاولاد پر قریب قریب کل ممبرانِ کونسل سے گفتگو کی، بعض موافق تھے بعض مخالف،...اگر جناب مدد کریں کے تو پھر میں دعوے سے کہہ سکتا ہوں کہ ان شاءاللہ آئندہ موسم سرما میں قانون ضرور پاس ہو جائے گا''۔ مظہر الحق، 16 اگست 1910

(ایضاً ص9)

علامہ شبلی نے اس خط کے اخیر میں یہ جملہ لکھا ہے کہ ''خدا اس پیشین گوئی کو پورا کرے''۔
اور پھر علامہ شبلی نے خود کلکتہ کا سفر کیا اور تمام اراکینِ کونسل سے ملاقات کر کے مسئلے کو طے کیا۔
مسٹر مظہر الحق کے ایک اور خط کے اقتباس سے ان کی وقف علی الاولاد سے بڑھی ہوئی دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے، وہ لکھتے ہیں:

''میں مسوّدہ قانون تیار کر رہا ہوں، کام ذرا مشکل اور غور طلب ہے، بہت سی کتابوں کے دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے''۔ (ایضاً)

علامہ شبلی نے تحریک وقف علی الاولاد کا دائرہ پورے ملک میں پھیلا دیا تھا اور وہ اس کے لیے اپنے احباب سے مشورے کر رہے تھے اور اسے مستحکم کرنے کے لیے جو کوشش کر رہے تھے مسٹر مظہر الحق نے اس میں شاید سب سے زیادہ علامہ شبلی کا تعاون کیا۔ ان کے درج ذیل خط سے اس کا کسی قدر اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ علامہ شبلی نے تمام ملک میں تائیدی دستخط حاصل کرنے کے لیے جو فارم بھیجا تھا اس کے متعلق لکھتے ہیں:

''مجھے یہ معلوم ہونا چاہیے کہ صوبہ بہار سے بھی دستخط جناب کے پاس پہنچے ہیں یا نہیں، کلکتہ سے آپ مطمئن رہیں میں اس کو اپنے ہاتھ میں لیتا ہوں اور ان شاءاللہ وہاں کے کل عمائدین کے دستخط آپ کے پاس پہنچ جائیں گے، بمبئی

میں جناب ضرور مسٹر محمد علی جناح کو لکھیں، وہ اس کا انتظام کردیں گے، میری رائے ناقص میں اگر ڈیپوٹیشن جائے تو صرف وہ حضرات ہی اس میں شریک نہ ہوں جن کو اس وقت تک گورنمنٹ میں رسوخ رہا ہے، بلکہ علما اور مرشدین، صاحبِ اثر اور اہل الرائے حضرات بھی اس میں شریک ہوں''۔

مظہر الحق، ستمبر 1910، (ایضاً ص10-9)

10- نواب سچین قسمت بمبئی کے بارے میں ہمارے پاس کوئی تفصیل نہیں، انھیں تحریک وقف علی الاولاد کی دستخطی مہم کی جب اطلاع ملی تو انھوں نے خود سے اپنی خدمات پیش کیں اور علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''جناب والا نے جو اسکیم وقف علی الاولاد کی تجویز فرمائی ہے وہ مسلمانوں کے قدیم خاندانوں کے حق میں رحمت مجسم ہے، میں بھی درخواست کرتا ہوں کہ جناب والا اگر موریل تیارہ شدہ کو یہاں بھیج دیں تو میں خود اس پر دستخط کردوں گا اور دیگر معزز اصحاب بمبئی پریسیڈنسی سے دستخط کراؤں گا''۔

سچین قسمت، بمبئی 29 اکتوبر 1909، (ایضاً ضمیمہ نمبر 1، ص13)

11- علامہ شبلی نے سر راجہ علی محمد خاں (1931-1878) والی محمود آباد سے بھی تحریک وقف علی الاولاد میں شمولیت کی درخواست کی اور ان کے پاس اس سلسلے کی تجاویز وغیرہ بھیجیں، انھوں نے بھی اس سے اتفاق کیا اور علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''صحیفۂ گرامی صادر ہوکر باعثِ افتخار دارین ہوا۔ مجھے رائے عالی سے سراسر اتفاق ہے، واقعی معاملہ وقف اولاد ایک نہایت ضروری مسئلہ ہے، اوقاف کی خرابیاں گو کہ اور بھی قابلِ توجہ وملاحظہ ہیں لیکن سب سے پہلے اس مسئلہ کا دست بابرکت سے انجام پانا بہت مناسب ہے، میں بہت جلد فارم دستخط کرا کے ارسالِ خدمت کروں گا''۔ علی محمد خاں، (ایضاً۔ ضمیمہ نمبر 1، ص13)

12- سر راجہ تصدق رسول خاں والیِ ریاست جہاں گیر آباد (کے سی، ایس، آئی) سے بھی علامہ شبلی نے وقف علی الاولاد کے سلسلے میں خط وکتابت کی تھی، ان کے پاس دستخطی فارم بھی بھیجے تھے، مگر وہ ان کے پاس نہیں پہنچے تو انھوں نے لکھا کہ:

''مسئلہ وقف اولاد کے متعلق اخبارات میں مضامین البتہ دیکھے گئے مگر ہمارے ہاں کوئی فارم آں جناب کے ہاں سے موصول نہیں ہوا، اگر فارم آیا ہوتا تو تعمیلِ

ارشاد میں حتی الوسع کوشش کی جاتی''۔

تصدق رسول خاں،24 اکتوبر 1909،(ایضاً ضمیمہ ص 13)

مرشد آباد کے خان بہادر فضل ربی نے بھی تحریک وقف علی الاولاد سے خاص دلچسپی لی اور علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''وقف علی الاولاد کے لیے جو مجلس قائم ہوئی ہے اس کی ممبری میں حقیر کو شامل کیا جاوے، عرض داشت پر دستخط کرنے کے لیے جو فارم ہے حقیر کے پاس ارسال فرمائیں تاکہ یہاں سے اکثر اشخاص کے دستخط کرا کے آپ کی خدمتِ عالی میں بھیجوں، ان شاءاللہ تکمیل فارم دستخطی زر چندہ بھی بھیجا جائے گا۔ زیادہ، والسلام''۔ فضل ربی، 27 اگست 1909، (ایضاً ص ۱۸)

دوبارہ لکھا کہ:

''جناب من

فارم دستخطی بھیجتا ہوں، دستخط کنندگان اکثر تعلقہ داران وزمینداران جو مختلف اطراف اور مقاموں میں رہتے ہیں اس لیے بھیجنے اور دستخط کرانے میں تاخیر ہوتی ہے، چند فرد فارم جس پر دستخط ہو چکے ہیں آپ کی خدمت میں بھیجتا ہوں، باقی جلد ان شاءاللہ بھیجوں گا۔ زیادہ والسلام''

احقر فضل ربی، مرشد آباد، 19 اکتوبر 1909، (ایضا ص 16)

نواب عماد الملک سید حسین بلگرامی (1842-1926) علامہ شبلی کے خاص کرم فرما اور محسن تھے، انھوں نے متعدد مواقع پر علامہ شبلی کا تعاون کیا اور وہ بھی ہمیشہ ان کے خیر خواہ رہے، نواب صاحب مرحوم ان لوگوں میں سے تھے جنھوں نے علامہ شبلی سے پہلے وقف علی الاولاد کے مسئلے کی طرف توجہ کی مگر ان کی کوشش رائے اور خیال سے آگے نہ بڑھ سکی تھی، علامہ شبلی نے انھیں متوجہ کیا تو انھوں نے درج ذیل خط لکھا:

''مخدوم گرامی

''وقف اولاد کا مسئلہ بہت ہی اہم مسئلہ ہے اور اس میں ضرور کوشش کرنی چاہیے، میں اس بارے میں سالِ گذشتہ ایک یادداشت سکریٹری آف آسٹیٹ کی خدمت میں پیش کر چکا ہوں مگر جب تک کہ یہاں سے جمہوری سعی وکوشش نہ ہو کچھ نہ ہوگا۔

دوسرا امر یہ ہے کہ سعی ممتد ہو، یعنی ایک مرتبہ عرض داشت بھیجنے پر اکتفا نہ ہو بلکہ

ہر طرف سے اس معاملہ میں ایک مدت تک چھیڑ چھاڑ جاری رہے اور اخباروں میں مضامین چھپتے رہیں، پریوی کونسل کے فیصلہ کی غلطی ہر طرف سے اور ہر جہت سے ثابت کی جائے، علماء کے فتوے جمع کیے جائیں، اور چھاپے جائیں۔

تیسرا ضروری امر یہ ہے کہ جو کچھ لکھا پڑھا جائے انگریزی زبان میں بھی ضرور ہوتا کہ اس کا اثر ولایت تک پہنچے''۔ سید حسین بلگرامی، 28 جنوری 1909

(ایضاص16)

علامہ شبلی نے نواب عماد الملک کے مشوروں پر خاص توجہ دی، تحریک وقف علی الاولاد کو مسلسل جاری رکھا، اخبارات میں مضامین اور خبریں شائع کرائیں۔ ہندوستان کے تقریباً تمام سر برآوردہ اشخاص سے رابطہ قائم کیا، اور انھیں پریوی کونسل کے غلط فیصلوں سے آگاہ کیا، علما کو ساتھ لیا، ان سے فتاوے حاصل کیے، انھیں کتابی صورت میں شائع کرایا۔ ہاں انگریزی زبان میں اس سلسلے میں کیا ہوا اس کی تفصیلات ہنوز دستیاب نہیں ہیں، غالباً انگریزی سے عدمِ واقفیت کے سبب اس کی طرف وہ توجہ نہ کر سکے، بہر حال تنہا انھوں نے اس تحریک کو ملک گیر بنا دیا۔

15- مولوی فضل حسین (1936-1897) بیرسٹرایٹ لا، لاہور نہایت قابل اور بڑے با اثر شخص تھے، علامہ شبلی نے انھیں بھی وقف علی الاولاد کے سلسلے کے پمفلٹ اور فارم بھیجے، اس کے جواب میں انھوں نے لکھا کہ:

''مکرمی مولانا صاحب زادعنایتہٗ السلام علیک

مجھے جناب کی چٹھی متعلق مسئلہ وقف اولاد دیکھنے کا اتفاق ہوا ہے۔ اس مسئلہ کے متعلق اور دو ایک اور مسائل کے متعلق سید امیر علی صاحب بہادر سے میں خط وکتابت کرتا رہا ہوں اور چند سال سے مجھے خیال تھا کہ لاہور کی انجمن مستشار العلماء کے توسط سے ہندوستان کے فقہاء سے ایک فتوی لینا چاہئے جو ہر ایک مسئلہ کا مدلل طرز پر تصفیہ کرے اور شمس العلماء مفتی محمد عبداللہ صاحب پروفیسر اورینٹل کالج لاہور وسکریٹری انجمن مستشار العلماء سے بھی ذکر کرتا رہا جو کام آئندہ کرنا چاہتے ہیں ضروری ہے اور عمدہ ہے۔

آپ کا نیازمند

فضل حسین بیرسٹرایٹ لا

۱۷ر جنوری ۱۹۰۸ء'' (ایضاً، ص17)

16- حاذق الملک حکیم محمد اجمل خاں (1868-1927) کو بھی علامہ شبلی نے اس تحریک وقف علی الاولاد میں شامل کرنا چاہا مگر انھوں نے تمام تر اتفاق کے باوجود معذرت نامہ پیش کر دیا:

''مکرم بندہ جناب مولانا شبلی صاحب زاد لطفکم   السلام علیکم

افسوس ہے کہ آپ کی تحریر کا مفصل جواب بوجہ عدیم الفرصتی و تنگی وقت کے نہ دے سکا اور دیر ہوئی، مگر مجھ کو مسئلہ وقف میں آپ کی تحریر اور رائے سے اتفاق ہے۔ میں خوشی سے اپنی مفصل رائے اس ضروری مسئلہ کے متعلق دیتا لیکن طبی مشاغل نے میرے دست و پا باندھ رکھے ہیں۔   اجمل خاں

۲۸ر فروری ۱۹۱۸ء'' (ایضاً ص 17)

17- 18 اگست 1909 کے انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں مسئلہ وقف اولاد پر مضمون شائع ہوا اور جناب صادق علی وزیر ریاست خیر پور سندھ کی نظر سے گزرا تو انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''جناب مولانا شمس العلما شبلی نعمانی صاحب جل مجدکم

السلام علیکم وعلی من لدیکم

انسٹی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ ۱۸ر اگست ۱۹۰۹ء کے مطالعہ سے احوال مسئلہ وقف علی الاولاد کا بالتفصیل معلوم ہوا۔ درحقیقت یہ مسئلہ مسلمانوں کے لیے اس وقت میں برابر ذریعہ حفظ المال والملک ہے، چونکہ آنجناب ایدکم اللہ اس مسئلہ میں از حد کوشش فرما رہے ہیں امید کہ آپ کا سعی مشکور ہوگا۔

لہٰذا ہمارا ارادہ ہے کہ علاقہ سندھ میں بھی اس امر کے متعلق کوشش کی جاوے، بناء علیہ مکلّف کو مہربانی فرما کے وہ رسالہ جو آپ نے بالخصوص اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہے اور دوسرے ضروری کاغذات مع چند فارم عرض داشت داعی الخیر کے نام ارسال فرمائیں گے تاکہ اس مسئلہ پر غور کیا جاوے۔ زیادہ والسلام

صادق علی

وزیر ریاست خیر پور سندھ

۲۲ر اگست ۱۹۰۹ء'' (ایضاً ص 18)

وزیر مرحوم کی حسبِ خواہش کاغذات بھیج دیے گئے تو انھوں نے بے حد دلچسپی سے سندھ کے بڑے بڑے لوگوں سے دستخط کرا کے بھیجے۔ وہ ایک خط میں لکھتے ہیں:

''جناب مولانا شمس العلما شبلی نعمانی صاحب جل مجدکم۔

السلام علیکم

جناب کے ارشاد کے بموجب تعلیمات فارم جن پر سندھ کے بڑے بڑے لوگوں کی تصدیق کی صحیح ہے، بذریعہ ہذا مرسل خدمت ہیں اور سندھ کے تمامی مسلمان اس مسئلہ میں آپ سے متفق الرائے ہیں۔ زیادہ والسلام

صادق علی

۱۰ر فروری ۱۹۱۰ء'' (ایضاً ص19-18)

18- محمد عبدالقدوس بادشاہ کو رسالہ وقف اولاد مصنفہ علامہ شبلی کی اطلاع ملی تو انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''جناب مستطاب محامد مآب مولوی مولانا محمد شبلی صاحب نعمانی دام اشفاقہ بعد سلام مسنون واشتیاق ملاقات مسرت آیات واضح ہو کہ بفضلہٖ تعالی خیریت حاصل ومطلوب ومرغوب آپ نے جو در بارہ مسئلہ وقف علی الاولاد تصنیف فرمائے ہیں اس کی مجھے ضرورت ہے اور یہ بالکل اہم مسئلہ ہے، جس کو تمام علماء کو بتلانا لازم ہے، اس لیے ایک نسخہ مجھے بھی روانہ فرمادیں تا کہ میں یہاں کے علماء کو بھی بتلاؤں۔ اس کو ویلیو پی اے بل روانہ کریں۔ میرا پتہ یہ ہے۔ فقط

محمد عبدالقدوس بادشاہ

۲۹ر محرم الحرام ۱۳۲۸ھ'' (ایضاص18)

19- مولوی محمد یوسف صاحب کلکتہ جنھوں نے ابتدا ہی سے مسئلہ وقف علی الاولاد سے دلچسپی لی اور ایک عرضداشت کے ذریعے لوگوں کو متوجہ کیا تھا، وہ علامہ شبلی کے رابطے میں رہے اور دونوں ایک دوسرے سے مشورہ کرتے رہے، انھوں نے علامہ شبلی کو اپنے خطوط میں متعدد مشورے بھی دیے ان کا ایک مشورہ یہ تھا کہ:

''دوسرا طریقہ یہ ہے کہ تمام ہندوستان سے درخواست گورنمنٹ میں دی جائے کہ وقف کا قاعدہ شرع کی رو سے ہے، اس کو آئین میں مندرج کردیا جائے تا کہ پریوی کونسل کے فیصلہ کا اثر نہ رہے۔ رقیمہ نیاز

محمد یوسف

کلکتہ۔ ۱۹ر مارچ ۱۹۰۹ء''

(مقالاتِ شبلی ج8، ص28)

چناں چہ علامہ شبلی نے انھیں بھی انجمن وقف علی الاولاد کی رکنیت کی پیشکش کی اور انھوں نے بسر وچشم قبول کرتے ہوئے لکھا کہ:

''معظم ومکرم شمس العلما جناب مولانا شبلی نعمانی صاحب دام اجلالکم

سلام مسنون الاسلام کے بعد ملتمس ہوں کہ قطعہ عنایت نامہ مرقومہ ۶/ جولائی ۱۹۰۹ء کو معہ فارم برائے دستخط وکیفیت انجمن مرسلہ جناب نے ورود پا کر مجھ کو نہایت محفوظ ومسرور کیا ع

اے وقت تو خوش کہ وقت ما خوش کردی

اور میں آپ کی اس عنایت کا تہِ دل سے ممنون ومشکور ہوں۔

فارم جو آپ نے دستخط کے لیے عنایت فرمایا ہے بہت جلد دستخطوں سے لوگوں کے مزین کرا کر ارسالِ خدمت کروں گا۔

مجھ کو انجمن وقف کی ممبری منظور کرنے میں کوئی عذر نہیں ہے، میں نے بسر وچشم ممبری وقف کی منظور کی، ان شاء اللہ تعالیٰ حتی الوسع انجمن کی ترقی میں کوشاں وساعی رہوں گا۔ رقیمہ نیاز

محمد یوسف

کلکتہ۔ ۱۷/ اگست ۱۹۰۹ء

(ضمیمہ کارروائی وقف علی الاولاد ص19)

20- اس قدر بڑی اور ملک گیر تحریک علامہ شبلی کے ذریعے قائم ہوا اور اس میں حبیبِ شبلی کی شرکت نہ ہو یہ کیسے ممکن تھا، چناں چہ تحریک وقف علی الاولاد سے ابتدا ہی میں علامہ شبلی نے جن لوگوں کو آگاہ کیا ان میں مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی (1950-1864) بھی شامل تھے، انھوں نے اگر چہ اتفاق کیا تاہم اپنے خدشات سے بھی مطلع کیا، انھوں نے لکھا کہ:

''حضرت علامی!

۲۹/ جنوری (۱۹۰۸ء) کا والا نامہ پہنچا، جس مسئلہ کو آپ ہاتھ میں لے رہے ہیں وہ نہایت اہم اور ضروری معاملہ ہے، اگر آپ کے مساعی جمیلہ سے طے ہو جائے تو امت کی بہت بڑی خدمت ہوگی اور مسلمان خاندان عظیم الشان تباہیوں سے بچ جائیں گے اور تمام مراحل آپ کی بلند ہمت طے کر لے گی، شبہہ اور اندیشہ جو کچھ ہے وہ ندوہ کی بابت ہے، یعنی علما کا دستخط کر دینا، اگر یہ

امر جلسہ میں بالاتفاق طے ہو جائے تو پھر راستہ چنداں دشوار گذار نہیں۔

اس مرحلہ کے طے ہونے کی کیا تدبیر آپ نے خیال فرمائی ہے، دیوبند وغیرہ کس طرح ہم آہنگ ہوں گے۔

میں جو کچھ خدمت اس معاملے میں کرسکتا ہوں اس کے لیے حاضر ہوں، جو وقتاً فوقتاً آپ ارسال کرتے جائیں گے، تعمیل ہوتی جائے گی، بہرحال کام ضروری اور کرنے کے لائق ہے، کیا عجب ہے جو آپ کے ہاتھوں سے اس کا انصرام مقدر ہو۔ نیازمند

حبیب الرحمٰن

۳؍فروری ۱۹۰۸ء" (ایضاً ص19-20)

ظاہر ہے ندوے کے معاملات کا حبیبِ شبلی سے زیادہ اندازہ داں کون ہوسکتا تھا اس لیے کہ وہ دونوں گروہ کے معتمد الیہ تھے، چناں چہ ان کا خدشہ ایک معنوں میں درست نکلا کہ اس اہم کام کا جس کی اہمیت وضرورت کا ہر شخص معترف تھا مولوی خلیل الرحمٰن سہارن پوری نے ندوہ کے اجلاس میں اکیلے ہی سہی مخالفت کی قرارداد پیش کی، مگر ان کے علاوہ ارکان نے متفقہ طور پر اسے منظور کر دیا۔ البتہ دیوبند کی طرف سے شروانی صاحب نے جس خدشے کا اظہار کیا تھا وہ یقینی طور پر بے بنیاد تھا اور بے بنیاد ثابت ہوا، جہاں تک مجھے معلوم ہے ایک شخص نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی اور ملک کے طول وعرض میں جہاں جہاں علامہ شبلی کا رسالہ وقف علی الاولاد پہنچا وہاں وہاں لوگوں نے تائید کی، جو عرض داشت بھیجی گئی تھی اس سے بھی اتفاق کیا اور فارم بھر بھر کر بھیجے۔ اسے ملک گیر بنانے میں تقریباً ہر مکتبۂ فکر کے لوگوں نے حصہ لیا، حتیٰ کہ شیعہ کانفرنس نے بھی اس کی تائید کی اور متعدد شیعہ علما نے تائیدی فارم پر دستخط کر کے بھیجے۔

21- مشیر حسین قدوائی رئیس گدیہ ضلع بارہ بنکی علامہ شبلی کے خاص احباب میں تھے اور جب علامہ شبلی نے ان کے پاس انجمن وقف کے کاغذات بھیجے تو انھوں نے دوست ہی کی طرح جواب لکھا:

"جناب محترم مولانا شبلی صاحب تسلیم!

آپ کا والا نامہ آج مع کاغذات وقف ملا، مضمون کو میں اودھ اخبار میں قبل ہی دیکھ چکا تھا۔ میں تینوں طرح سے مدد دینے کو تیار ہوں۔ جو مشورہ میں دے سکوں گا اس میں کوتاہی نہ کروں گا، چندے کے طور پر میں انگریزی رسالہ کی چھپوائی

وغیرہ میں مدد دوں گا اور ترتیب و ترجمہ کو اپنے ذمہ لوں گا۔ یہاں گورنمنٹ میں افکار ہو رہے ہیں اور کامیابی کی صورت بھی اختیار کر رہے ہیں۔

مشیر حسین قدوائی

۳۱؍جنوری ۱۹۰۸ء'' (ایضاً ص20)

22- نواب مزمل اللہ خاں (1865-1938) رئیس علی گڑھ علامہ شبلی کے مخلصین میں ایسے شخص تھے جو ہمیشہ اور ہر معاملے میں ان کے ساتھ رہے، اصلاً حبیبِ شبلی یہی تھے، علامہ شبلی نے جب بھی کوئی علمی، دینی اور تعلیمی تحریک شروع کی تو انھوں نے مالی تعاون ضرور پیش کیا، ان سے اور ان کے خانوادہ سے علامہ شبلی کے تعلق کا اندازہ نواب صاحب کی صاحبزادی مرحومہ ز، خ، شروانیہ کے مرثیۂ شبلی سے لگایا جا سکتا ہے، جو ان کے مجموعۂ کلام میں چھپ کر شائع ہو چکا ہے۔ راقم نے اس مرثیے کو اپنی کتاب 'شبلی سخنوروں کی نظر میں' میں بھی شامل کیا ہے۔

علامہ شبلی نے جب نواب مزمل اللہ صاحب کو انجمن وقف علی الاولاد میں شامل کرنا چاہا اور ان کے پاس ممبری فارم وغیرہ بھیجے تو انھوں نے نہایت محبت کے ساتھ اسے قبول کیا اور بڑے والہانہ انداز میں لکھا کہ:

''جناب مخدومی ومطاعی مدظلکم العالی

ہدیۂ سلام مسنون کے بعد گرامی نامہ سامی وکاغذات متعلقہ مسئلہ وقف علی الاولاد کے رسید بمنت پذیری تمام عرض کرتا ہوں۔

میں اس مسئلہ کے مہتم بالشان اور مفید عام اہل اسلام ومعرکۃ الآراء ہونے کا قائل ہوں اور اس کے متعلق ہر قسم کی مدد کی طرف مائل بلکہ مستعد، عرصہ سے اس کا ذکر اخبارات میں پڑھتا ہوں، مگر چونکہ اس وقت تک سعادت مخاطبت سے محروم تھا لہٰذا بمصداق ؎

بلبل زادب یا نہ نہد در صف گلزار ☆ تا بہ طلب گارے اولب نکشاید

اپنی طرف سے اقدام نہیں کر سکا۔

اول مجلس وقف علی الاولاد کی ممبری کو اپنی عزت کا باعث سمجھ کر قبول کرتا ہوں، دوم عرض داشت پر اپنے دستخط کر چکا ہوں اور توابع کے کرا چکا ہوں، سوم ایک سو روپیہ کی ناچیز رقم بطور چندہ عند الضرورت حاضر کرنے کا وعدہ کرتا ہوں اور بالآخر آپ کے اس مبارک، معزز، مفید اور معرکۃ الآراء مقصد میں کامیابی

کی دعا کرتا ہوں۔ والسلام مزمل اللہ

۲۵؍اگست ۱۹۰۹ء'' (ایضاً ص20)

23- یعقوب حسن آنریری سکریٹری مسلم لیگ مدراس نے بڑے جوش وولولہ کے ساتھ تحریک وقف علی الاولاد میں شرکت کی۔ اولاً علامہ شبلی نے انھیں وقف علی الاولاد کی طرف متوجہ کیا اور جس طرح وہ تحریک وقف علی الاولاد کا دائرہ آہستہ آہستہ پورے ملک میں پھیلا رہے تھے اس سے جناب یعقوب حسن صاحب کو آگاہ کیا تو انھوں نے مدراس اور اس کے قرب وجوار میں انتہائی سرگرمی سے اس کی طرف توجہ کی اور اس علاقہ کے علما وفضلا اور ارکانِ مسلم لیگ میں ایک روح پھونک دی، ان کا خط ملاحظہ ہو، وہ لکھتے ہیں:

''مخدومی، معظمی مولانا مولوی شبلی صاحب نعمانی، لکھنؤ

تسلیم!

مسئلہ وقف اولاد کے متعلق کارروائی کرنے کا جو بیڑہ آپ نے اٹھایا ہے اس سے قوم کو بڑی طمانیت ہوئی اور جو اصحاب کہ مسلمانوں کے لیے اس کو مفید سمجھتے ہیں اور جن کا عدد بڑا ہے اس بارے میں آپ کو تائید دینے پر آمادہ ہیں، آپ نے جو کچھ ابتدائی کارروائی کی اس سے واقف ہوتے ہی میں نے ارادہ کرلیا کہ جنوبی ہند میں مدراس پریسیڈنسی مسلم لیگ باضابطہ اور کانسٹی ٹیوشنل کارروائی شروع کرے اور اس مقصد کی اشاعت کو اجتماعی حیثیت سے کر کے آپ کا ہاتھ بٹائے، چناں چہ لیگ کے پہلے سالانہ جلسہ منعقدہ ۲۳؍اکتوبر میں اس مضمون کو پیش کیا گیا، ممبران لیگ کے علاوہ تمام مسلمانانِ مدراس کو اس جلسے میں شامل ہونے کی عام اطلاع اور دعوت دی گئی، مور پیاویلین میں جو بڑا ہال ہے تقریباً سات سو مسلمان جمع ہوئے تھے اور آنے والوں کے لیے جگہ باقی نہیں رہی تھی، مولانا مولوی محمد عبد الجبار صاحب پروفیسر مدرسہ باقیات صالحات ویلور جو مشہور واعظ اور مقرر ہیں اس مسئلہ کو بذات خود پیش کرنے کو تشریف لائے تھے۔ شہر کے کئی علماء بھی شریک جلسہ تھے۔ مولوی محمد عبدالجبار صاحب نے ایک عالمانہ بسیط تقریر میں اس مسئلہ کو بیان کیا اور تمام حاضرین کے اتفاق سے یہ رزولیشن پاس ہوا کہ مدراس پریسیڈنسی مسلم لیگ اس اہم مسئلہ کے اصول کو گورنمنٹ سے تسلیم کرانے کے متعلق ضروری کارروائی کرے۔ اب عملی کارروائی فرداً فرداً ہونے کے علاوہ اضلاع میں بھی جلسے کرنے کا

بندوبست ہو رہا ہے، جو رسالے اور قطعہ ہائے تصدیقی آپ نے روانہ کیے ہیں، احاطہ مدراس میں شائع کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں، پچاس رسالے اور سو فارم موجودہ ضروریات کے لیے روانہ فرمائیے، بالفعل لجسلیٹو کونسلوں کے لیے ممبروں کے انتخاب پر لیگ کی توجہ مبذول ہے، اس مرحلے کو طے کرنے کے بعد وقف اولاد پر مزید کارروائی کی جاوے گی۔

یعقوب حسن

آنریری جوائنٹ سکریٹری مسلم لیگ

۱۴ر نومبر ۱۹۰۹ء

(ضمیمہ اول کارروائی ہائے انجمن ہائے اسلامیہ متعلق مسئلہ وقف اولاد، ص 24-23)

24- علامہ شبلی جب انجمن وقف علی الاولاد کا دائرہ ہر بڑے شہر تک پھیلا رہے تھے، اس وقت بنارس میں انجمن تہذیب الاخلاق کے نام سے ایک انجمن سرگرمِ عمل تھی، اس کے سکریٹری محمد علی صاحب تھے جن کے بارے میں معلومات نہ مل سکیں، بحیثیتِ سکریٹری، علامہ شبلی نے انجمن وقف علی الاولاد کی جانب ان کی توجہ مبذول کرائی تو اس کے جواب میں انھوں نے لکھا کہ:

''دامت معالیکم، سلام علیکم

کارروائی انجمن وقف علی الاولاد مع فارم تصدیق موصول ہوئی، انجمن اس کارروائی سے پہلے سے متفق ہے، اور اب اس مجموعی قوت کے ساتھ جس کارروائی کا آپ نے ارادہ کیا ہے، اس پر شکر گذاری کے ساتھ آپ کا ساتھ دیتے ہیں، اس کارروائی سے آپ محض حمایتِ اسلام کا شرف نہ حاصل کریں گے بلکہ اہلِ اسلام پر احسان کریں گے، اس کارروائی کے متعلق حسب ذیل رزولیشن انجمن کے اجلاس ۱۰ر اکتوبر ۱۹۰۹ء میں پاس ہوئے ہیں، جو منسلک فارم تصدیق دستخطی مسلمانان بنارس وغیرہ ارسال ہیں، امید کہ رسید سے مطلع فرمایئے گا اور اس کے متعلق جو کارروائی ہوا کرے اس سے ہمیشہ مطلع و شکر گذار فرمائیں گے۔ والسلام خیر ختام

محمد علی عفی عنہ

سکریٹری انجمن تہذیب الاخلاق بنارس

۱۱ر اکتوبر ۱۹۰۹ء'' (ایضاً ص 25-24)

25- علامہ شبلی نے علما وفضلا، قانون داں، اربابِ کمال اور صاحبِ اثر ورسوخ کے علاوہ مختلف علاقوں کی انجمنوں اوران کے ذمہ داروں کو بھی خطوط لکھ کرانجمن وقف علی الاولاد کے لیے متحرک کیا، انجمن تہذیب الاخلاق بنارس کا ذکر اوپر آچکا ہے، اس سلسلے کی ایک کڑی انجمن اسلامیہ امرتسر بھی ہے، علامہ شبلی نے اس کے ذمہ داروں کو بھی اس تحریک اور اس کے اسباب ومقاصد سے آگاہ کیا تھا، انجمن اسلامیہ امرتسر کے اس وقت کے عہدہ دار وذمہ دار کون تھے معلوم نہ ہوسکا، تاہم انجمن کی طرف سے جو خط آیا ہے وہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، انجمن نے نہ صرف تائید وحمایت کی بلکہ مالی تعاون بھی پیش کیا، انجمن اسلامیہ امرتسر کا خط یہ ہے:

''بخدمت جناب شمس العلما مولانا شبلی صاحب نعمانی

جناب کا عنایت نامہ مورخہ ۲۹/جنوری ۱۹۰۸ء جو اجلاس انجمن منعقدہ ۲/فروری ۱۹۰۸ء میں پیش ہوا، انجمن آپ کی شکر گذار ہے کہ آپ نے ایسے ضروری اوراہم مسئلہ کے متعلق تحریک شروع کی ہے۔ انجمن کو آپ کی تحریر کے ساتھ قطعی اتفاق ہے، اگر کچھ مشورہ وغیرہ کے طریق سے انجمن سے کچھ دریافت فرمانا ہو تو بیشک تحریر فرمایا کریں، انجمن نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اخراجات کے واسطے مبلغ ایک سو روپیہ بطور چندہ بھی دیا جاوے، جب آپ تحریر فرماویں گے بھیج دیا جائے گا۔

خادم المسلمین

آنریزی سکریٹری انجمن اسلامیہ امرتسر

مورخہ ۴/فروری ۱۹۰۸ء'' (ایضاً ص26-25)

26- مسلم لیگ مدراس، انجمن تہذیب الاخلاق بنارس اور انجمن اسلامیہ امرتسر کے بعد علامہ شبلی نے انجمن اسلامیہ لاہور کے جنرل سکریٹری کو بھی خط لکھ کر تحریک وقف علی الاولاد سے متعارف کرایا حالاں کہ لاہور سے مسٹر محمد شفیع، مسٹر فضل حسین، مسٹر محمد اقبال وغیرہ کو وہ نہ صرف مطلع کرچکے تھے بلکہ ان کی شمولیت اور رضامندی کے خطوط آچکے تھے، غالباً علامہ کا یہ خیال رہا ہوگا کہ اگر انجمنوں سے تائید وحمایت ہوگئی تو انفرادی کے مقابلے اجتماعی طریقہ زیادہ مفید اور کارگر ثابت ہوگا۔ بہر حال علامہ شبلی نے انجمنِ اسلامیہ لاہور کے جنرل سکریٹری محمد بشیر علی سے رابطہ نہیں کیا تو خود انھوں نے پہل کی اور لکھا کہ:

''مکرم بندہ جناب شمس العلماء مولانا مولوی شبلی نعمانی صاحب زاد الطافکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ و برکاتہ

مجھ کو آنجناب سے بمقام امرتسر، پھر بمقام دہلی شرف نیاز حاصل ہوا تھا اور اس وقت آنجناب سے مسئلہ وقف علی الاولاد کا ذکر بھی آیا تھا، درحقیقت آپ نے اس امر میں جو کوششیں فرمائی ہیں، ان سے قوم کو بڑا نفع پہنچنے کی توقع ہے، خدا کرے آپ کی کوششیں کامیاب ہوں، میں چاہتا ہوں کہ انجمن اسلام پنجاب لاہور میں بھی اس مسئلہ کو پیش کر کے اس کی تائید حاصل کی جاوے، اس بات کے واسطے ضرورت ہے کہ آپ نے جو کچھ کارروائی کی ہو اس کے نقول انجمن ہذا کے جلسے میں پیش کرنے کے لیے مرحمت فرمائیں، اگر کچھ کارروائی چھپی ہو تو اس کی بھی ایک کاپی بھیج دیں، باعث مشکور ہوگا۔

میں ان شاء اللہ تعالی ندوۃ العلما کے سالانہ جلسے میں شریک ہونے کی کوشش کروں گا اور چند اصحاب کو بھی ہمراہ لاؤں گا۔ خاکسار

محمد بشیر علی

جنرل سکریٹری انجمن اسلامیہ لاہور

۲۶رفروری ۱۹۱۰ء'' (ایضاص26)

27- 'مغل اور اردو' کے مصنف، ادیب الملک نصیر حسین خیال (1880-1934) کلکتہ نے خود بڑھ کر علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''گذشتہ مئی میں مسٹر جسٹس امیر علی نے لندن سے ایک خط میں فقیر کو تحریر فرمایا تھا کہ وہ اس امر میں کوشش کرنا چاہتے ہیں اور مسلمانانِ ہند متفق ہوں تو وہ اور زیادہ آمادہ ہوں۔ فقیر ہر طرح کی مدد کے لیے حاضر اور کلکتہ بلکہ صوبہ بہار اور بنگال کے متعلق جو خدمت ہمارے سپرد کی جائے گی اس کی انجام دہی اپنا فرض سمجھے گا۔

نصیر حسین خیال۔ کلکتہ''

(مقالاتِ شبلی ج8، ص29-28)

28- نواب وقار الملک (1841-1917) نے بھی انجمن وقف علی الاولاد سے دلچسپی لی اور علامہ شبلی کو لکھا کہ:

''وقف اولاد کا مسئلہ آل انڈیا مسلم لیگ کی کارروائی کا بہت خوشگوار جز ہے، لیکن ظاہر ہے کہ مختلف اجزا کے لحاظ سے مختلف قابلیتوں کے لوگ ان کے

سرانجام دینے کودرکار ہوا کرتے ہیں، اگرآپ اس کام کو بدستوراپنے ہاتھ میں
رکھیں اور جومدد آپ کولیگ سے درکار ہووہ لیگ سے لیتے رہیں اورآخر کار اس
مسئلہ کولیگ گورنمنٹ میں پیش کرے تو میرے نزدیک نہ صرف مناسب ہوگا
بلکہ کامیابی کے لیے بہت مفید۔ مشتاق احمد
۲۷/جنوری ۱۹۰۸ء''

(مقالاتِ شبلی ج8،ص27)

آخر میں علامہ شبلی نے ایک وفد ترتیب دیا اوراس کو لے کر حکام سے اور کونسل کے اراکین سے ملنے کلکتہ گئے۔ وفد میں کون سے اشخاص شامل تھے،ان کے ناموں کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ بعد میں علامہ شبلی پر یوی کونسل کے اراکین سے تن تنِہا ملے اور انھیں قانون وقف علی الاولاد کی حمایت کے لیے راضی کیا۔

29- علامہ شبلی نے وقف علی الاولادوفد میں شمولیت کے لیے علامہ اقبال (1877-1938) کوخط لکھا تھا،اس کے جواب میں انھوں نے معذرت کی اور لکھا کہ:

''مخدوم ومکرم جناب قبلہ مولوی صاحب.................السلام علیکم

آپ کا نوازش نامہ ملا۔ انجمن کا جلسہ ایسٹر کی تعطیلوں میں ہوگا، اگر وہاں کی شمولیت کے بعد میں لکھنؤ حاضر ہوسکا تو ضرور حاضرِ خدمت ہوں گا۔
افسوس ڈیپوٹیشن میں شریک ہونے سے قاصر ہوں۔ اگرآپ کا ارشاد ہوتو چودھری شہاب الدین صاحب بی اے وکیل چیف کورٹ سے دریافت کروں، وہ نہایت قابل آدمی ہیں اوراس کام کے لیے اہل۔ اگر یہ پسند نہ ہوتو نواب ذو الفقارعلی خان اس وقت کلکتہ میں ہیں، آپ ان کو پنجاب کی طرف سے انتخاب کریں اوران کولکھ دیں کہ وہ ۲۹/جنوری تک کلکتہ میں ٹھہریں۔ مسٹرمحمدشفیع بیرسٹر لاہوربھی اس وقت کلکتہ میں ہیں، غالبًا وہ بھی آپ کے لکھنے پر ۲۹/جنوری تک وہاں قیام کرسکیں جوتجویز پسند خاطر ہواس کوعمل میں لائیے، باقی خیریت ہے۔

آپ کامخلص
محمداقبال بیرسٹر
لاہور۔۱۲/جنوری ۱۹۱۲ء''

(کلیات مکاتیبِ اقبال،جلداول،ص239)

وفد کے ملاقات کی تاریخ غالباً 29 جنوری 1912 تھی۔اس کا نتیجہ محض اس قدر نکلا کہ اراکینِ کونسل بل کی حمایت کے لیے راضی ہو گئے۔

یہ بل محمد علی جناح نے قانون ساز کونسل میں پیش کیا اور وہ اتفاق رائے سے منظور ہوا۔ انھوں نے یہ بل پیش کرتے ہوئے انجمن وقف علی الاولاد اور اس کی کوششوں کا ذکر کیا۔علامہ شبلی کی کاوشوں کو سراہا۔اس طرح یہ تحریک اپنے اختتام کو پہنچی،مگر محمد علی جناح کے سوانح نگار انجمن وقف علی الاولاد اور قانون وقف علی الاولاد کی تمام تر کامیابی کا سہرا اُن کے سر باندھتے ہیں جو یقینی طور پر غلط رویّہ اور تاریخ سازی ہے۔

5 بھوپال کی پیشکش:

علامہ شبلی حیدر آباد کے عہدۂ نظامت سر رشتہ علوم وفنون سے 1905 میں مستعفی ہوئے تو متعدد احباب واشخاص کی طرف سے ان کے لیے آوازیں بلند ہوئیں،علامہ اقبال پنجاب لے جانا چاہتے تھے، نواب محسن الملک (1907-1836) علی گڑھ اور والیِ بھوپال سلطان جہاں بیگم (1930-1858) کی خواہش تھی کہ علامہ شبلی بھوپال آجائیں، چناں چہ انھوں نے علامہ شبلی کے دوست نواب محسن الملک سے رابطہ قائم کیا اور انھیں بھوپال لانے کی ذمہ داری سونپی،اس موقع پر انھوں نے علامہ شبلی کو لکھا:

> ”مولانا! ہر ہائی نس بیگم صاحبہ نے مجھ سے دریافت کیا ہے کہ مولوی شبلی صاحب یہاں آنا پسند کریں گے یا نہیں؟ اگر آئیں گے تو کیا مشاہرہ قبول کریں گے،فرمائیے کیا جواب دیا جائے۔
>
> آپ کی طبیعت کیسی ہے،الندوہ کب نکلے گا،آپ کے قبضہ میں ندوہ کے آنے سے حضرات علما کا کیا حال ہے،مدد دیں گے یا فرنٹ ہو جائیں گے۔
>
> مہدی“
>
> (حیاتِ شبلی ص 09-408)

حضرات علما اس وقت تو فرنٹ نہیں ہوئے،البتہ بعد میں اس قدر فرنٹ ہوئے کہ علامہ شبلی کو ندوہ سے مستعفی ہونا پڑا،گو اس کے بعد دارالعلوم جاری رہا اور آج بھی جاری ہے تاہم واقعہ یہ ہے کہ تحریکِ ندوہ اسی دن ختم ہو گئی۔

6- دار العلوم ندوۃ العلما

علامہ شبلی نے حیدر آباد کو خیر باد کہا تو تمام جلوؤں سے نظر بچا کے سیدھے ندوہ آئے،کسی

طرف مڑ کے نہیں دیکھا اور سب صلاحیتیں ندوہ پر لگا دیں۔لیکن ان کی تمام تر کوششوں کے بعد بھی ایک طبقہ ان کا مخالف رہا اور طرح طرح سے اذیتیں دیتا رہا تاہم وہ ڈٹے رہے۔

۱- **الندوہ کی ادارت:** اس سلسلے کا سب سے پہلا جو واقعہ پیش آیا وہ یہ تھا کہ علامہ شبلی ایک رسالہ جاری کرنا چاہتے تھے کہ تصنیف و تالیف کا کام آگے بڑھایا جاسکے،تصنیف و تالیف کے لیے طلبہ کی تربیت کی جاسکے۔ان کی کوشش وخواہش پر الندوہ کا اجرا منظور ہوا،مگر چند لوگ ایسے تھے جو یہ نہیں چاہتے تھے کہ الندوہ کے اڈیٹر علامہ شبلی ہوں، چناں چہ ان لوگوں نے مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو اڈیٹر مقرر کیا۔آپ اندازہ کرسکتے ہیں کہ علامہ شبلی کی علمی شخصیت کے ساتھ یہ کس طرح کا بھونڈا مذاق تھا، تاہم کچھ لوگ لگے اور کسی طرح رضا مندی کے بعد علامہ شبلی کو اڈیٹر مقرر کیا،اس سلسلے کا مولانا محمد علی مونگیری کا یہ خط واضح کرتا ہے کہ انھیں کیسے اڈیٹر مقرر کیا گیا،مولانا محمد علی مونگیری لکھتے ہیں:

''جلسہ انتظامیہ میں آپ کی اڈیٹری اور مولوی حبیب الرحمٰن صاحب کی اڈیٹری اور مولوی عبدالحی صاحب کی مہتممی طے ہوگئی۔ چناں چہ منشی (احتشام علی کاکوروی) صاحب ہی سے رائے لی گئی،ان کو بجز اقبال کے کوئی چارہ نہ تھا، بعد کو باتفاق پاس ہوا۔اب فقط سرکار سے اجازت طلب کرنا چاہئے۔میرے نزدیک جلسہ سے قبل اشتہارات شائع ہوجائیں اور جلسہ میں رسالہ تیار ہوکر موجود رہے تو اور بھی بہتر رہے گا۔ ورنہ اشتہار تو ضرور اس وقت تک طبع ہوجائیں''۔فقط:

محمد علی''

(مکتوباتِ شبلی،ص121)

بہرحال جولائی 1904 میں ماہنامہ الندوہ بڑی شان سے نکلا اور جب تک علامہ شبلی ندوہ میں رہے اسی شان سے نکلتا رہا،اس کی تاریخ ہماری صحافتی تاریخ میں بلند درجہ رکھتی ہے۔اس سے ملت کو بڑا فائدہ پہنچا،مولانا سید سلیمان ندوی نے 'حیاتِ شبلی' میں اس کی تفصیل لکھی ہے۔ڈاکٹر عابد رضا بیدار نے اس کا اشاریہ جو ادیب علی گڑھ کے شبلی نمبر میں شامل ہے،مرتب کیا ہے۔

علامہ شبلی کی ادارت میں الندوہ جب تک نکلا ہے اس کے تمام شمارے پروفیسر اشتیاق احمد ظلی صاحب ڈائرکٹر دارالمصنّفین اعظم گڑھ نے ازسرِنو شائع کرکے نئی نسل کو الندوہ سے استفادے کی راہ ہموار کردی ہے۔

۲- **ندوہ کی کامیابی:** ندوہ جدید نافع اور قدیمِ صالح کے اصول پر قائم ہوا تھا، ابتدائی دور میں تحریک ندوہ سے جو لوگ وابستہ ہوئے ان میں کوئی بھی شخص علامہ شبلی سے زیادہ تعلیم، اصولِ تعلیم، نصابِ تعلیم اور جدید و قدیم علوم میں مہارت اور بصیرت نہیں رکھتا تھا، یہی وجہ تھی کہ ندوہ علامہ شبلی کے معتمدِ تعلیم مقرر ہونے سے پہلے محض ایک معمولی مدرسہ تھا، علامہ شبلی آئے تو شب و روز کی محنتِ شاقہ سے اسے ملک کے نامور مدرسوں کے مقابل لا کھڑا کیا اور ہر طرف اس کی دھوم مچ گئی، مولانا حالی نے جب دارالعلوم ندوہ کی کامیابی دیکھی تو گویا وہ بھی شبلی کی زبان بولنے لگے اور علامہ شبلی کو لکھا کہ:

> ''سب سے زیادہ اس بات کی خوشی ہے کہ دارالعلوم نے اپنی تعلیم کا نہایت عمدہ نمونہ پہلی ہی بار پیش کیا ہے۔ فبارك الله فيها وفى طلبتها وفى تعليمها۔ مجھے امید نہیں بلکہ یقین ہے کہ عربی کی کامل تعلیم اور انگریزی بقدر ضرورت ہماری قوم میں ایسے لائق مضمون نگار اور مصنف پیدا کرے گی کہ محض انگریزی تعلیم آج تک ویسا ایک بھی نہیں پیدا کر سکی''۔
>
> الطاف حسین حالی
>
> پانی پت۔ مئی ۱۹۰۵ء''

(ماہنامہ الندوہ، لکھنؤ، جون 1905، ص1)

۳- علامہ شبلی نے ندوہ کی تعلیم اور اس کے مقاصد کا صور اس زور سے پھونکا کہ بڑے بڑے مدارس اور جدید تعلیم کے سب سے بڑے مرکز علی گڑھ کے ہونے کے باوجود لوگوں کی نگاہیں ندوہ پر جا کر ٹھہرتی تھیں۔ ڈارجلنگ میں ایک انجمن قائم ہوئی تو اس کے ذمہ دار نے علامہ شبلی کو لکھا:

> ''مسلمانانِ دارجلنگ نے ایک انجمن بنام انجمن اسلامیہ دارجلنگ مورخہ ۵ر دسمبر ۱۹۰۹ء کو قائم کی ہے۔............ آپ مہربانی فرما کر اپنی انجمن کے ضوابط وقواعد بذریعہ ڈاک ارسال فرمائیں تاکہ اس انجمن کے قواعد بھی آپ کے مطابق مقرر کیے جائیں''۔ جنوری ۱۹۱۰ء'' (الندوہ، فروری 1910، ص4)

علامہ شبلی نے مذکورہ خط کو نقل کر کے لکھا کہ

> ''یہ ندوۃ العلماء کی ترقی اور مقبولیت کے ابتدائی آثار ہیں لیکن وہ زمانہ بہت جلد آنے والا ہے جب وہ تمام اسلامی مدارس اور اسلامی انجمنوں کے لیے شمعِ راہ ہوگا''۔ (ایضاً ص5)

علامہ شبلی کی یہ حسرت پوری ہوئی اور اس سے بڑے بڑے عالم و فاضل پیدا ہوئے مگر بعد میں جب شبلی کی فکر اور ان کے آثار مٹائے گئے تو یہ ندوہ اپنی اصل حیثیت میں باقی نہیں رہا۔

۴- ندوہ میں علامہ شبلی کا ایک بڑا عظیم الشان کارنامہ امراء اور رؤسا اور والیانِ ریاست وحکومت کو ندوہ کی طرف متوجہ کرنا بھی ہے، بھوپال، حیدرآباد، بہاول پور کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، اگر ندوہ کی صحیح تاریخ لکھی گئی ہوتی تو علامہ شبلی کی یہ خدمات سنہرے حرفوں میں لکھی جاتیں مگر افسوس کہ سنہرے حرفوں میں کیا کالے حرفوں میں بھی نہ لکھی جاسکیں۔ اور اس سلسلے میں اس شخص نے خیانت کی جس کے تقویٰ کی لوگ قسم کھاتے ہیں۔ حق مغفرت کرے۔

اسی سلسلے کا ایک واقعہ یہ ہے کہ علامہ شبلی نے ریاست کولہاپور کے ہندو راجہ کو ندوہ کی طرف راغب کرنے کے لیے خط لکھا، اس کے جواب میں مہاراجہ کولہاپور کے افسرِ تعلیم کنج لال دیوالی ایم اے نے راجہ کے حکم پر جواب لکھا کہ:

> ''کچھ دن ہوئے مفاخرت نامہ والا شرف صدور لایا تھا، موقع پاکر وہ حضور مہاراجہ صاحب دام ملکہ کی خدمت میں پیش کیا گیا، حضور ممدوح اس کا مضمون سن کر بہت مسرور ہوئے اور فرمایا کہ طالب علم کو وہاں روانہ کیا جائے۔ امید ہے کہ یہ نوجوان جناب کے دارالعلوم سے اتنا ذخیرہ علوم کا لے کر واپس آئے گا کہ کل گرد و نواح کے مسلمان اس پر فخر کریں گے''۔
>
> کنج لال
>
> افسر تعلیم، ریاست کولہاپور
>
> جون ۱۹۰۹ء''

(الندوہ لکھنؤ، جولائی 1909، ص1)

مہاراجہ کے حکم سے کولہاپور سے کون طالبِ علم ندوہ آئے یہ معلوم نہ ہوسکا۔

علامہ شبلی نے مہاراجہ کولہاپور کے اس اقدام کو ''بے تعصبی کی ایک حیرت انگیز مثال سے تعبیر کیا ہے''۔ (ایضاً)

۵- علامہ شبلی کی کوششوں سے ریاست بہاول پور کی خاتون حکمراں نے پچاس ہزار روپیہ کی بہت بڑی رقم ندوہ کو نذر کی تھی، علامہ شبلی نے ماہنامہ الندوہ میں انتہائی خوبصورت انداز میں ان کا شکریہ ادا کیا ہے۔ اس موقع پر علامہ شبلی نے یہ بھی طے کیا تھا کہ ریاست بہاول پور کے جشنِ چہل سالہ سالگرہ پر ندوہ کا ایک وفد جاکر تہنیت پیش کرے گا، اس کی اجازت طلب کی گئی تو مدار

المہام کے پرسنل اسسٹنٹ نے علامہ شبلی کو جواباً لکھا:

''بخدمت معتمد صاحب دفتر ندوۃ العلماء بمقام لکھنؤ

بجواب مراسلہ نشان ۱۴۹۳۔ مورخہ ۱۶؍شعبان ۱۳۲۳ھ نگارش ہے کہ عالی جناب مدارالمہام ارشاد فرماتے ہیں کہ ندوۃ العلما کی جانب سے بتقریب جشن چہل سالہ سالگرہ مبارک، اس قدر مسافت بعیدہ سے کوئی وفد بھیجنے کی زحمت گوارا نہ فرمائی جائے۔ اگر مجلس موصوفہ سے صرف تہنیت نامہ بھیج دیا جائے تو کافی ہوگا جو بخوشی تمام بارگاہ خسروی میں گذران دیا جائے گا۔ فقط

محمد غوث

پرسنل اسسٹنٹ''

(الندوہ لکھنؤ جنوری 1906، ص 3-2)

چناں چہ محض سپاس نامہ مدارالمہام کی خدمت میں پیش کیا گیا۔

7- **دارالعلوم حیدرآباد کا نصاب تعلیم**: تعلیم پر گہری نظر ہونے کی وجہ سے ہندستان کے مشاہیر کی نظریں علامہ شبلی کی طرف اٹھتی تھیں اور یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ دلچسپی لے کران تعلیمی کاموں کو انجام بھی دیتے تھے۔ ریاست بھوپال اور حیدرآباد کے دارالعلوم اور بعض دیگر تعلیمی اداروں کے نصابِ تعلیم وتربیت کے متعلق ان کی کاوشوں کا ذکر حیاتِ شبلی میں تفصیل سے درج ہوا ہے۔

دارالعلوم حیدرآباد جو بعد میں جامعہ عثمانیہ ہوا اس کا تعلق پنجاب یونیورسٹی سے تھا جب یہ تعلق منقطع ہوا اور جدید ضروریات درپیش ہوئیں تو اہلِ نظر کی نظرِ انتخاب علامہ شبلی ہی پر جاکر ٹھہری، چناں چہ نواب عمادالملک سید حسین بلگرامی نے انھیں لکھا کہ:

''اس وقت باعثِ تصدیع یہ امر ہوا کہ میں نے اس حادثہ (حادثہ پا) کے چند ہی روز پہلے سرکار میں یہ تجویز پیش کی تھی کہ چوں کہ ہمارے دارالعلوم کا تعلق اب پنجاب یونیورسٹی سے منقطع ہوگیا ہے، پس مناسب ہوگا کہ ہم اپنے لیے خود ہی مناسب انتظام کریں، یعنی عربی وفارسی نصاب تعلیم مرتب کرنے کی غرض سے ایک کمیٹی جلد مقرر کی جائے جس میں ایک رکن آپ ہوں اور نصابِ تعلیم زمانۂ حال کی ضرورتوں کے لحاظ سے مرتب ہو، تاکہ جو لوگ اس مدرسہ میں تعلیم پاکر امتحانوں میں کامیابی حاصل کریں وہ سرکاری خدمات ادا کرنے کے اہل پائے جائیں۔

اس امر کے اطلاع دینے سے میرا یہ منشا نہیں کہ آپ سے فوراً تکلیف گوارا کرنے کی خواہش کروں بلکہ محض اس قدر اطمینان حاصل کرنا منظور ہے کہ کامل صحت کے بعد آیا یہ امر ممکن ہوگا کہ آپ یہاں تشریف لائیں، ایسے قومی کاموں میں آپ ہمیشہ تکلیف گوارا کرتے رہے ہیں، اگر آپ کا تشریف لانا ممکن نہ ہوتو کیا آپ نصابِ تعلیم پنجاب یونیورسٹی پر نظرِ غائر ڈال کر ایک جدید نصاب وہیں مرتب فرما سکتے ہیں، ترمیم نصاب میں چند ابواب مدِ نظر رہیں تو بہتر ہے۔

ا۔ اصلاحِ نصاب موجودہ پنجاب یونیورسٹی بہ لحاظِ مقتضائے وقت وزمانہ وضروراتِ خدماتِ حکومتی۔

۲۔ تکمیل تحصیلِ علوم شرقیہ

''مددوم کی ضرورت اس وجہ سے ہے کہ پنجاب کی اورینٹل تعلیم ناقص ہے، بہت سے علوم جن سے تکمیل فضیلت کی ہوتی ہے، اس تعلیم میں متروک ہیں، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جماعت مولوی فاضل سے بالاتر اقل مرتبہ دو جماعتیں ہوں جن میں تحصیل کی تکمیل ہوسکے۔ میری رائے ناقص میں اگرچہ سلسلۂ نظامیہ کی پابندی ضروری نہیں ہے مگر تکمیل تحصیل کے لیے بہت کچھ اضافۂ کتبِ درسیہ کی ضرورت ہے''۔ سید حسین

حیدرآباد دکن، فروری ۱۹۰۸ء''

(الندوہ لکھنؤ، جولائی 1908)

عمادالملک کا یہ خط خود علامہ شبلی نے ماہنامہ الندوہ میں شائع کیا ہے اور اخیر میں لکھا ہے کہ:

''نواب صاحب موصوف کا یہ خط اس وقت پہنچا جب مجھ پر پاؤں کے زخمی ہونے کا واقعہ گذر چکا تھا اور میں صاحب فراش تھا، جب اس سے صحت ہوئی تو مولوی عزیز مرزا صاحب ہوم سکریٹری حیدرآباد نے نواب عمادالملک بہادر کی تحریر کی بنا پر مجھ کو پھر طلب کیا اور میں جون ۱۹۰۸ء میں حیدرآباد گیا، وہاں چند روز رہ کر ایک نصاب تیار کیا اور اس کے متعلق ایک یادداشت لکھی جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نصاب کن اصول پر طیار کیا گیا ہے''۔ (ایضاً ص 8)

اس کے بعد وہ یادداشت نقل کی گئی ہے، یہ یادداشت آج بھی نصابِ تعلیم تیار کرنے والوں کے

لیے ایک لائحۂ عمل بلکہ ایک بہترین اصول کا درجہ رکھتی ہے۔

8- **سنہ شمسی ہجری:** آج ہمارے درمیان کئی تقویم سنہ ہجری وعیسوی موجود ہیں لیکن سو برس پہلے عہدِ شبلی میں یہ صورتِ حال نہ تھی، علامہ شبلی نے لکھا ہے کہ:

> ''تمام ممالک اسلامیہ میں اہل علم کوشش کر رہے ہیں کہ دنیاوی ضروریات کے لیے سنہ ہجری کو شمسی حساب میں ہی منتقل کیا جائے، مصر اور قسطنطنیہ میں اس کے متعلق خاص کوششیں ہوئی ہیں اور وہاں حکومت میں سنہ ہجری شمسی کا اجرا بھی ہو گیا، ہندوستان میں بھی اس کے متعلق کوششیں ہوئی ہیں مگر ناتمام''۔

چناں چہ جب مولوی محمد یوسف الدین خاں صوبہ دار ریاست حیدر آباد نے ایک تقویم سنہ ہجری شمسی مرتب کی اور اس کا ایک حصہ الندوہ میں بغرضِ اشاعت بھیجا اور اس کی اشاعت کے لیے علامہ شبلی سے درخواست کی، چناں چہ انھوں نے جو خط لکھا تھا اسے علامہ شبلی نے قارئین الندوہ کی معلومات کے لیے شائع کیا اس خط کا اقتباس حسب ذیل ہے:

> ۱۔ شاید آپ کو اس کا علم ہو کہ سنہ شمسی ہجری کی ایک مکمل تقویم مرتب ہو چکی ہے جو ۱۶/ جلدوں میں ہے۔ اس کا آغاز ۱۰۰ھ قبل الہجرت سے ہے اور ۱۶۰۰ ہجری تک اس کو پہنچایا ہے۔
>
> ۲۔ اس میں علاوہ اس کے کہ مشہور قمری، شمسی، عیسوی میں تطابق دیا گیا ہے، ایک کام یہ بھی کیا گیا ہے کہ جس سال، جس تاریخ میں دنیا کا جو اہم واقعہ پیش آیا ہے تا امکان اس کو اس تاریخ کے مقابل لکھ دیا ہے، جو واقعات اسلام سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں ان کی تنقیح وتنقید میں خصوصیت کے ساتھ اہتمام کیا گیا ہے۔
>
> ۳۔ سنہ شمسی ہجری ۸/ ربیع الاول روز دوشنبہ (مطابق ۲۰/ ستمبر ۶۲۲ء) سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے پہلے دن کا پہلا واقعہ خود ہجرت مقدسہ ہے اور دوسرا صوم عاشورا، صوم عاشورا پر اختلافِ علما کی وجہ سے ایک بسیط بحث کی گئی ہے۔
>
> ۴۔ میں اپنی کسی رائے کو جو کسی مذہبی واقعہ یا مسئلہ میں رائے عام کے خلاف ہو اس وجہ سے زیادہ وقعت دینا نہیں چاہتا کہ اگر اس کا یقین نہیں ہو تو احتمال ہے کہ شاید کسی اور ذی علم کے علم میں رفع اختلاف کا کوئی دوسرا پہلو بھی موجود ہو۔
>
> ۵۔ فرنگی محل ہمیشہ سے علم کا ٹکسال رہا ہے، جہاں علم کے کھرے کھوٹے

مسائل قابلِ اطمینان پر کھے جاسکتے ہیں، میں یہ چاہتا تھا کہ ایسے اختلافی مضامین کو چن چن کے اس ٹکسال میں روانہ کروں، ایسا کیا جاتا تو بھی وہ رائے ایک ہی محلّہ میں محدود ہوتی، الندوہ تمام ہندوستان میں اسلامی دربار کا نقیب ہے، وہ میری التجا کو ان فضلا تک بھی بآسانی پہنچا سکتا ہے جو چار دانگ ہندوستان کے ہر گوشہ میں رہتے ہیں، اس غرض سے میں اس مضمون کی ایک نقل (جو صوم عاشورا کے متعلق ہے) آپ کی خدمت میں روانہ کرتا ہوں، اگر وہ اس قابل بھی ہو تو آپ اس کو الندوہ کے کسی گوشہ میں جگہ دے سکتے ہیں۔

٦۔ اس کی تشہیر سے میرا مقصد اس کے سوا نہیں ہے کہ اہل تحقیق کو اس مضمون کے جس جز میں اختلاف ہو بے تکلف اس کا اظہار فرمائیں، تاکہ ہر پہلو سے اس مضمون پر بحث مکمل ہو جائے اور مجھے اپنی رائے کی نسبت پورا اطمینان حاصل ہو، آپ اگر اس مضمون کو چھاپیں تو اس کے ساتھ اس چٹھی کو بھی چھاپ دیجیے۔

٧۔ اس تقویم میں میرے تمام مباحث فارسی زبان میں ہیں، اسی وجہ سے یہ مضمون بھی فارسی میں ہے، اس کو اردو زبان میں اس خیال سے نہیں اتارا ہے کہ ترجمہ میں بے ضرورت وقت صرف ہوگا، ہر کاروباری آدمی اپنے وقت کو بچانا چاہتا ہے، اگر ایک ہی دو مضمون ہوتے تو میں ایسا بھی کرتا، چونکہ ایسے مضامین زیادہ ہیں، ہمت پیچھے ہٹ رہی ہے، اگر اس کا ترجمہ اردو زبان میں ناگزیر ہو تو یہ زحمت بھی ناگزیر اٹھائی جاسکتی ہے۔

٨۔ یہ ضرور نہیں کہ جو اختلاف اس مضمون پر تحریر کیا جاوے وہ بھی فارسی زبان میں ہو۔

فقط آپ کا مخلص

محمد یوسف الدین''

(الندوہ، مارچ 1912، ص 15-16)

9- **الانتقاد اور علمائے مصر:** الانتقاد کے تصنیف کیے جانے کی اطلاع جب مصر پہنچی تو علامہ رشید رضا مصری نے علامہ شبلی کو خط لکھ کر ان کا شکریہ ادا کیا:

''میں خاص طور پر آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ آپ نے جرجی زیدان کی کتاب کا رد لکھا۔ اگر مجھ کو فرصت ملتی جیسی کہ آپ کو خدا نے دی ہے تو میں آپ سے پہلے اس عظیم الشان خدمت کو انجام دیتا۔ میں نے مصر کے بعض اساتذہ کو

اس کی ترغیب دی تھی، لیکن ان لوگوں نے کاہلی کی، میں آپ کے رسالہ کو المنار میں چھاپوں گا''۔ رشید رضا

جنوری ۱۹۱۲ء'' (الندوہ لکھنؤ، فروری 1912، ص1)

علامہ شبلی نے الانتقاد کی اشاعت سے پہلے جرجی زیدان کی کتاب پر الندوہ میں ایک محققانہ تبصرہ کیا، وہ تبصرہ جب جرجی زیدان کی نظر سے گزرا تو اس نے علامہ شبلی کو خط لکھا:

''جناب شیخ شبلی النعمانی!

میری نگاہ سے ندوۃ العلماء کے مجلّہ میں آپ کا ہندوستانی زبان کا مقالہ گذرا۔ ... دروغ گوئی، خیانت، دسیسہ کاری وغیرہ الفاظ اس تنقید میں نظر آئے جن کا شیخ شبلی نعمانی ہندوستان کے سب سے بڑے عالم سے صدور شایانِ شان نہیں ہے۔ یہ آپ کے علمی مقامِ بزرگی اور مرتبہ ومقام کے علاوہ ہمارے آپسی تعلقات کے بھی برخلاف ہے۔ ہم نے جیسا کہ آپ نے اعتراف کیا ہے، آپ کا ذکر عظمت واحترام سے کیا ہے، کیا آپ سمجھتے ہیں کہ یہ لب ولہجہ اس تنقید میں آپ کے دلائل کو طاقتور بنا دے گا۔ یہ تنقید تارِ عنکبوت سے زیادہ کمزور اور باہم متناقض ہے، قاری کے سامنے اس کی کمزوری واضح ہوجائے گی، اگر اس کے اندر قباحت نہ ہوتی اور یہ تنقید طعن وطنز سے خالی ہوتی جیسی کہ ہم کو آپ سے امید تھی تو آپ سے بحث وگفتگو کرتے اور بہ دلائل آپ کی غلطیاں واضح کرتے، ہم نے اس قسم کے طعن وتشنیع پر خاموش رہنے کا فیصلہ کیا ہے اور قارئین پر فیصلہ چھوڑتے ہیں، میں نے صرف اپنے دکھ کے اظہار کے لیے یہ خط لکھا ہے۔... میرا گمان غالب ہے کہ آپ بعض غرض منداور دفاعِ عرب کے نام پر لقمہ توڑنے والوں کے ورغلانے میں آ گئے ہیں اور اس بنا پر آپ نے اپنی تنقید کی بنیاد عرب کے طعن کے جواب میں اتہامی بنائی جو ایک سیاسی مقصد ہے۔...

یہ کتاب تو دس برس سے شائع ہو رہی ہے اور پانچوں براعظم میں پھیل چکی ہے اور پانچ زبانوں میں اس کے ترجمے شائع ہوئے ہیں۔ آخر عثمانی سیاست کے اختلاف کے ظہور کے بعد جو عربوں اور ترکوں کے مابین ہوئے یہ تنقید کیوں منظرِ عام پر آئی''۔ (شبلی کے نام اہلِ علم کے خطوط، ص66-65)

جرجی زیدان کا یہ خط نامکمل ہے۔اس کا درمیان کا اور آخر کا حصہ ضائع ہو گیا ہے۔علامہ شبلی نے اپنے ایک خط میں لکھا ہے کہ جرجی زیدان نے اپنی تنقید سے دست بردار ہو جانے کے لیے ان کو ایک خط لکھا تھا، غالبًا یہ وہی خط ہے۔ بہر حال علامہ شبلی نے جرجی زیدان کی ایک نہیں سنی اور اپنی کتاب کو بیک وقت ہندوستان اور مصر دونوں مقامات سے شائع کرایا، لیکن جرجی زیدان سے جو ضرر مسلمانوں کو پہنچنا تھا وہ پہنچ چکا تھا، واقعہ یہ ہے کہ الانتقاد کا جس پیمانے پر استقبال ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوا۔اس کا دوسرا اڈیشن مولانا محمد عارف عمری کی تصحیح و مراجعت سے شائع ہوا تھا، شبلی صدی کے موقع پر اس کا محقق اڈیشن دارالمصنّفین نے شائع کیا ہے، جسے فاضل محقق ڈاکٹر محمد اجمل ایوب اصلاحی نے مرتب کیا ہے۔

سو برس میں الانتقاد کی کل تین محدود اشاعتیں جب کہ اصل کتاب کے نہ جانے کتنے اڈیشن شائع ہوئے اور آج بھی شائع ہو رہے ہیں، پانچ براعظم میں پھیلنے اور پانچ زبانوں میں ترجمہ ہونے کی صراحت خود جرجی زیدان نے کی ہے، خود اردو میں بھی اس کے کئی ترجمے شائع ہوئے ہیں۔ یہی نہیں جرجی زیدان کے ان ناولوں کے بھی جن میں مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ بالقصد داغ دار کی گئی ہے، اردو زبان میں متعدد ترجمے ہوئے ہیں اور راقم کی نظر سے گزرے ہیں۔

علامہ شبلی کے نام معاصرین کے خطوط کے اس جائزے سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ کس قدر علم و ادب کے اہم مسائل و مباحث پر مشتمل ہیں اور یہ کہ ان کی افادیت ایک صدی بعد بھی کم نہیں ہوئی ہے۔

❑❑❑

ارشد محمود ناشاد

’’مسدسِ حالی‘‘: صحیفۂ تنبیہ الغافلین

برِّعظیم ہندو پاک میں مسلمانوں کا سیاسی اور تہذیبی زوال اورنگ زیب کی وفات [1707] کے بعد شروع ہوا۔ اورنگ زیب کے نااہل اور عیش پرست جانشین ہوا و ہوس کا شکار ہو کر باہم صف آرا ہو گئے تو اس خانہ جنگی اور باہمی آویزش کے باعث کاروبارِ حکومت اُن کے ہاتھوں سے نکلنے لگا۔ صوبے اور ریاستیں مرکز سے ٹکرا کر الگ اور خود مختار ہونے لگیں۔ بیرونی طاقتیں حملہ آور ہوئیں اور زوال آمادہ مغل حکمرانوں کو مزید مشکلات سے دوچار کر گئیں۔ شورشوں، بغاوتوں اور محلاتی سازشوں نے بہت جلد مرکزیت کے شیرازے کو بکھیر کر رکھ دیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی نے ان حالات میں ہندستان پر قبضے کا خواب دیکھا اور نہایت برق رفتاری سے اس کی تعبیر کے لیے سرگرمِ عمل ہو گئی۔ اوّل اوّل اس نے ریاستوں کو باہم ٹکرا کر کمزور کرنے کی حکمتِ عملی ترتیب دی اور جب وہ آپس میں ٹکرا کر کمزور ہو گئیں تو یکے بعد دیگرے ان کی گردنوں پر اپنے آہنی پنجے گاڑ کر انھیں ہمیشہ کے لیے اپنا مطیع و باج گزار بنا لیا۔ یوں دیکھتے ہی دیکھتے ریاستوں اور صوبوں کے حکمران ایسٹ انڈیا کمپنی کے اشاروں پر ناچنے لگے۔ مغلیہ اقتدار سمٹتے سمٹتے دہلی کے لال قلعے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ 1857 میں اہلِ ہند نے جب اپنی گردنوں پر ایسٹ انڈیا کمپنی کی گرفت مضبوط ہوتے دیکھی تو پل بھر کے لیے پھڑ پھڑانے کا جتن کیا مگر اب وقت گزر چکا تھا اور اس آہنی شکنجے سے نکلنا اب ان کے لیے ممکن نہ رہا تھا۔ سیاسی سوجھ بوجھ کی کمی، قیادت کے فقدان، ایک دوسرے پر عدمِ اعتماد اور مناسب حکمتِ عملی کے نہ ہونے کے باعث 1857 کی جنگِ آزادی، اہلِ ہند کے لیے مستقل غلامی کا عنوان بن گئی۔ آخری مغل فرماں روا بہادر شاہ ظفرؔ کو گرفتار کر کے رنگون کے قلعے

میں اسیر کر دیا گیا جہاں وہ بے بسی و بے کسی کی تصویر بنا، قید خانے کے درودیوار سے سر ٹکراتے ٹکراتے راہیِ ملکِ بقا ہوا۔ پورے ہند پر انگریزوں کا اقتدار قائم ہوا اور یوں برطانیہ کا نوآبادیاتی دائرہ وسعت آشنا ہوا۔

انگریزی اقتدار نے ہندستان کی تہذیبی زندگی کی بساط لپیٹ دی۔ سیاسی، تمدنی، مذہبی، اخلاقی اور تعلیمی نظام قصۂ پارینہ بن کر رہ گئے۔ انگریزوں نے نہایت ہوشیاری اور حکمتِ عملی سے ہندستانیوں کو باہم لڑا کر ان کی رہی سہی طاقت کو بھی ختم کر دیا۔ انھوں نے چوں کہ اقتدار مسلمانوں سے چھینا تھا اور وہ مسلمانوں کے شان دار ماضی سے بھی باخبر تھے، اس لیے ہندستان میں اگر انھیں کسی قوم سے خطرہ تھا تو وہ مسلمان تھے۔ اس خطرے کے پیشِ نظر انھوں نے مسلمانوں کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے اور ان پر عرصۂ زیست تنگ کرنے کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ ڈبلیو ڈبلیو ہنٹر اعتراف کرتا ہے:

> ''حقیقت یہ ہے کہ جب یہ ملک ہمارے قبضے میں آیا تو مسلمان ہی سب سے اعلا قوم تھی۔ وہ دل کی مضبوطی اور بازوؤں کی توانائی ہی میں برتر نہ تھے بلکہ سیاسیات اور حکمتِ عملی کے علم میں بھی سب سے افضل تھے لیکن اس کے باوجود مسلمانوں پر حکومت کی ملازمتوں کا دروازہ بالکل بند ہے۔ غیر سرکاری ذرائع زندگی میں بھی کوئی نمایاں جگہ حاصل نہیں۔[۶] ''

ان حالات میں مسلمان سماجی ابتری، اقتصادی زبوں حالی اور شکست خوردگی کے احساس کا شکار ہو کر حسرت ویاس کی تصویر بن گئے۔ قوم کے امرا اور اکابر اگرچہ دردمندی اور اخلاص سے اپنی کوششیں جاری رکھے ہوئے تھے مگر ان کی تدابیر کا دائرہ محدود اور اثر نہ ہونے کے برابر تھا۔ بعض رہنما مسلمانوں کے دلوں میں انگریزی استعمار کے خلاف نفرت کا بیج بو رہے تھے اور بعض انھیں انگریزوں کی ہم نوائی کا درس دے رہے تھے۔ مولانا الطاف حسین حالیؔ [1837 تا 1914] حالات و واقعات کی اس سنگینی کے چشم دید گواہ تھے اور ان کا دلِ دردمند مسلمانوں کی اس ابتری اور درماندہ حالی پر خون کے آنسو رو رہا تھا۔ وہ مسلمانوں کو اس گرداب سے نکالنے کے متمنی اور زندگی کے منظر نامے پر انھیں آبرومندانہ مقام پر دیکھنے کے آرزومند تھے۔ مسدّسِ حالیؔ ان کے اسی جوشِ احساس کا نقشِ لازوال ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کے عروج وزوال کی کہانی کو نہایت دردمندی اور دل سوزی کے ساتھ بیان کر کے ہندستان کے مسلمانوں کو غیرت دلانے اور ان میں دینی حمیت کو بیدار کر کے انھیں زندگی کے منظر نامے پر ابھرنے کا درس دیا۔

2

مولانا الطاف حسین حالؔی پانی پت میں پیدا ہوئے۔ کم سنی میں والدین کے سائے سے محرومی اور گھر کے ناموافق حالات کے باعث ان کی تعلیم مکمل نہ ہوسکی۔ اپنے ذوق وشوق اور طلبِ علم کی بدولت انھوں نے پانی پت اور دہلی میں عربی فارسی کی کچھ تعلیم حاصل کی۔ شاعری کا ذوق فطری تھا۔ مرزا غالبؔ سے شاعری پر اصلاح لی۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفتہؔ کی مصاحبت نے ان کو بہت متأثر کیا۔ شیفتہؔ سے استفادے کا اعتراف کرتے ہوئے وہ رقم طراز ہیں:

''مرزا (غالب) کے مشورہ واصلاح سے مجھے چنداں فائدہ نہ ہوا، بلکہ جو کچھ فائدہ ہوا وہ نواب صاحب مرحوم کی صحبت سے ہوا۔ وہ مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور حقائق وواقعات کے بیان میں لطف پیدا کرنا اور سیدھی سادی باتوں کو محض حسنِ بیان سے دل فریب بنانا، منتہائے کمالِ شاعری سمجھتے تھے۔ چھچھورے اور بازاری الفاظ ومحاورات اور عامیانہ خیالات سے شیفتہؔ اور غالبؔ دونوں متنفر تھے... ان کے خیالات کا اثر مجھ پر بھی پڑنے لگا اور رفتہ رفتہ ایک خاص قسم کا مذاق پیدا ہوگیا[2]۔''

نواب شیفتہؔ کی وفات [1869] کے بعد وہ لاہور آگئے اور پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو میں ملازمت اختیار کرلی۔ یہاں انگریزی کتابوں کے اُردو تراجم کی درستی ان کے فرائض میں شامل تھی۔ انجمنِ پنجاب کی تحریک میں وہ عملاً شریک ہوئے۔ لاہور میں ہی کرنل ہالرائیڈ کی سرپرستی اور مولانا محمد حسین آزادؔ کی رفاقت نے ان کے خیالات میں یک سر تبدیلی پیدا کردی اور وہ مشرقی ادبیات سے متنفر ہونے لگے، وہ اس تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''اس سے انگریزی لٹریچر کے ساتھ فی الجملہ مناسبت پیدا ہوگئی اور نامعلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی لٹریچر اور خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی[3]۔''

لاہور کے چار سالہ قیام نے ان کے خیالات کو مکمل طور پر تبدیل کردیا؛ مشرقی ادبیات کے ذخیرے کو وہ سوختنی سمجھنے لگے اور شعر وادب کی فوری اصلاح کا خیال ان کے دامن گیر ہوگیا۔ اس عرصے میں سرسید احمد خان اور علی گڑھ سے بھی اُن کا تعلق استوار ہوا؛ جس نے ان کے اس خیال کو مزید تحرک بخشا۔ اینگلو عربک اسکول، دہلی میں مدرسی کے زمانے میں سرسید احمد خان کی فرمائش پر انھوں نے مسدّس لکھنا شروع کیا۔ مسدّس کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:

''قوم کے ایک سچے خیر خواہ نے (جو اپنی قوم کے سوا تمام ملک میں اسی نام سے پکارا جاتا ہے اور جس طرح خود اپنے پُرزور ہاتھ اور قوی بازو سے بھائیوں کی خدمت کر رہا ہے، اسی طرح ہر اپاہج اور نکمے کو اسی کام میں لگانا چاہتا ہے) آ کر ملامت کی اور غیرت دلائی کہ حیوانِ ناطق ہونے کا دعویٰ کرنا اور خدا کی دی ہوئی زبان سے کُچھ کام نہ لینا بڑے شرم کی بات ہے:

رو چو انساں لب بجنباں در دہن
ور جمادی لافِ انسانی مزن

قوم کی حالت تباہ ہے، عزیز ذلیل ہو گئے ہیں، شریف خاک میں مل گئے ہیں۔ علم کا خاتمہ ہو چکا ہے، دین کا صرف نام باقی ہے۔ افلاس کی گھر گھر پُکار ہے، پیٹ کی چاروں طرف دُہائی ہے۔ اخلاق بالکل بگڑ گئے ہیں اور بگڑتے جاتے ہیں۔ تعصب کی گھنگھور گھٹا تمام قوم پر چھائی ہوئی ہے۔ رسم ورواج کی بیڑی ایک ایک کے پاؤں میں پڑی ہے۔ جہالت اور تقلید سب کی گردن پر سوار ہے۔ اُمرا جو قوم کو بہت کُچھ فائدہ پہنچا سکتے ہیں، غافل اور بے پروا ہیں۔ علما جن کو قوم کی اصلاح میں بہت بڑا دخل ہے، زمانے کی ضرورتوں اور مصلحتوں سے ناواقف ہیں۔ ایسے میں جس سے جو کُچھ بَن آئے سو بہتر ہے۔ ورنہ ہم سب ایک ہی ناؤ میں سوار ہیں اور ساری ناؤ کی سلامتی میں ہماری سلامتی ہے۔ ہر چند لوگ بہت کُچھ لکھ چکے اور لکھ رہے ہیں مگر نظم جو کہ بالطبع سب کو مرغوب ہے اور خاص کر عرب کا ترکہ اور مسلمانوں کا موروثی حصّہ ہے، قوم کے بیدار کرنے کے لیے اب تک کسی نے نہیں لکھی، اگرچہ ظاہر ہے کہ اور تدبیروں سے کیا ہوا جو اس تدبیر سے ہوگا... ہر چند کہ اس حکم کی بجا آوری مشکل تھی اور اس خدمت کا بوجھ اٹھانا دشوار تھا مگر ناصح کی جادو بھری تقریر جی میں گھر کر گئی۔ دل ہی سے نکلی تھی، دل میں جا کر ٹھہری۔ برسوں کی بُجھی ہوئی طبیعت میں ایک ولولہ پیدا ہوا اور باسی کڑھی میں اُبال آیا۔ افسردہ دل اور بوسیدہ دماغ جو امراض کے متواتر حملوں سے کسی کام کے نہ رہے تھے، انھی سے کام لینا شروع کیا اور ایک مسدّس کی بنیاد ڈالی۔ دُنیا کے مکروہات سے فرصت بہت کم ملی اور بیماریوں کے ہجوم سے اطمینان کبھی نصیب نہ ہوا، مگر ہر حال میں یہ دھُن لگی رہی۔

بارے الحمدللہ کہ بہت سی دقتوں کے بعد ایک ٹوٹی پھوٹی نظم اس عاجز بندے کی بساط کے موافق تیار ہوگئی اور ناصحِ مشفق سے شرمندہ نہ ہونا پڑا[۴]۔''

حالؔی سے مسدّس کی فرمائش اگرچہ سرسیّد نے کی تھی مگر انھیں اندازہ نہ تھا کہ مسلمانوں کے عروج وزوال کی کہانی اتنے مؤثر پیرائے میں اتنی قدرت اور مہارت کے ساتھ نظم کے قالب میں ڈھالی بھی جاسکتی ہے۔ حالؔی اگرچہ اسے ایک ''ٹوٹی پھوٹی نظم'' قرار دیتے ہیں اور ''نازک خیالی'' اور ''رنگین بیانی'' سے عاری اور ''مبالغے کی چاٹ'' اور ''تکلف کی چاشنی'' سے تہی ایک ''اُبالی کھچڑی'' کہتے ہیں مگر 1879 میں جب یہ چھپ کر سامنے آئی تو سرسید احمد خان اس سے بے حد متاثر اور مرعوب ہوئے اور انھوں نے اپنے خط [مرقومہ 10 جون 1879] میں مولانا حالؔی کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے لکھا:

''جس وقت کتاب ہاتھ میں آئی، جب تک ختم نہ ہولی، ہاتھ سے نہ چھوٹی اور جب ختم ہولی تو افسوس ہوا کہ کیوں ختم ہوگئی۔ اگر اس مسدّس کی بدولت فنِ شاعری کی تاریخ جدید قرار دی جائے تو بالکل بجا ہے۔ کس صفائی اور خوبی اور روانی سے یہ نظم تحریر ہوئی ہے، بیان سے باہر ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ ایسا واقعی مضمون جو مبالغہ، جھوٹ، تشبیہاتِ دورازکار سے جو مایۂ نازِ شعرا وشاعری ہے، بالکل مبرا ہے، کیوں کر ایسی خوبی وخوش بیانی اور مؤثر طریقہ پر ادا ہوا ہے۔ متعدد بند اس میں ایسے ہیں جو بے چشمِ نم پڑھے نہیں جاسکتے۔ حق ہے جو دل سے نکلتی ہے، دل میں بیٹھتی ہے[۵]۔''

سرسیّد احمد خان اس بات پر بھی بہت متفخر تھے کہ مسدّس کی تخلیق ان کی فرمائش کا نتیجہ ہے۔ وہ مسدّس کی اشاعت پر بہت خوش اور مسرور ہوئے اور مولانا حالؔی کو لکھا: ''بے شک میں اس کا محرک ہوا اور اس کو میں اپنے اُن اعمالِ حسنہ میں سے سمجھتا ہوں کہ جب خدا پوچھے گا کہ تو کیا لایا؟ تو میں کہوں گا کہ حالؔی سے مسدّس لکھوا لایا ہوں[۶]۔'' اگرچہ مسدس حالؔی سرسید ہی کی تحریک پر معرضِ وجود میں آئی تاہم یہ خیال کرنا درست نہیں کہ مسدّس سراسر ایک فرمائشی تخلیق ہے اور حالؔی نے محض سرسیّد کے کہنے پر مسلمانوں کی تاریخ کو نظم کردیا ہے۔ مسدّس کے ایک ایک مصرعے میں حالؔی کا دلِ دردمند دھڑکتا محسوس ہوتا ہے۔ یہ ان کے باطن کی آواز اور ان کے احساسِ دروں کا اظہار یہ ہے۔ سرسیّد احمد خان نے مسدّسِ حالی کا جیسا والہانہ استقبال کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے ایسی ہی انقلاب آفریں نظم کا خواب دیکھا تھا۔ مولانا حالؔی نے مسدّس کے حقوقِ تصنیف

مدرسۃ العلوم کو دینے کا ارادہ ظاہر کیا تو سرسیّد نے شکریہ ادا کرتے ہوئے انھیں لکھا:

''آپ کے اس خیال کا کہ حقِ تصنیف مدرسۃ العلوم کو دیا جاوے اور رجسٹری کرادی جاوے، میں دل سے شکر کرتا ہوں مگر میں نہیں چاہتا کہ اس مسدّس کو جو قوم کے حال کا آئینہ اور ان کے ماتم کا مرثیہ ہے کسی قید سے مقید کیا جاوے۔ جس قدر چھپے اور جس قدر وہ مشہور ہو اور لڑکے ڈنڈوں پر گاتے پھریں اور رنڈیاں مجلسوں میں طلبہ سارنگی پر گاویں؛ قوال درگاہوں میں گاویں؛ حال لانے والے اس سچے حال پر حال لاویں، اسی قدر مجھ کو زیادہ خوشی ہوگی[4]۔''

مسدّسِ حالؔی کا اصل نام مدوجزرِ اسلام ہے اور واقعتاً یہ اپنے نام کی طرح مسلمانوں کے عروج و زوال، فراز و نشیب اور بلندی و پستی کی کہانی ہے۔ اس کہانی کا آغاز عرب اور اہلِ عرب کی حالتِ زار سے ہوتا ہے۔ مبالغے اور دور از کار تشبیہات و استعارات سے عاری ہونے کے باوجود واقعات اور حالات کی چلتی پھرتی تصویر پیش کر دینا معجزۂ فن اور قدرتِ کلام کی دلیل ہے؛ سچی تڑپ اور حقیقی سوز کے بغیر تاریخی حالات و واقعات کے بیان میں تاثیر اور دل پذیری پیدا نہیں ہو سکتی۔ حالؔی کے معجز بیان قلم نے حقیقی واقعات کے قالب میں وہ روح بیدار کر دی ہے جو پڑھنے سُننے والوں کے دلوں میں تیر کی طرح اُتر جاتی ہے۔ اہلِ عرب کی جہالت اور وحشت کا بیان ملاحظہ ہو:

چلن اُن کے جتنے تھے سب وحشیانہ
ہر اِک لوٹ اور مار میں تھا یگانہ
فسادوں میں کٹتا تھا اُن کا زمانہ
نہ تھا کوئی قانون کا تازیانہ
وہ تھے قتل و غارت میں چالاک ایسے
درندے ہوں جنگل میں بے باک جیسے
نہ ٹلتے تھے ہرگز جو اَڑ بیٹھتے تھے
سلجھتے نہ تھے جب جھگڑ بیٹھتے تھے
جو دو شخص آپس میں لڑ بیٹھتے تھے
تو صدہا قبیلے بگڑ بیٹھتے تھے
بلند ایک ہوتا تھا گر واں شرارا
تو اس سے بھڑک اٹھتا تھا ملک سارا

وہ بکر اور تغلب کی باہم لڑائی
صدی جس میں آدھی انھوں نے گنوائی
قبیلوں کی کر دی تھی جس نے صفائی
تھی اِک آگ ہر سُو عرب میں لگائی
نہ جھگڑا کوئی ملک و دولت کا تھا وہ
کرشمہ اِک اُن کی جہالت کا تھا وہ

طلوعِ اسلام، رسولِ کائنات ؐ کے مثالی کردار، مسلمانوں کی جدوجہد اور دُنیا بھر میں ان کے علم وعمل اور اوصاف وکمالات کی تصویر کشی میں مولانا حاؔلی نے خونِ جگر صرف کر دیا ہے۔ سادگی اور صفائی، پاکیزگی اور برجستگی مصرع بہ مصرع بلکہ لفظ بہ لفظ سفر کرتی نظر آتی ہے۔ مسلمانوں کے زوال کی اندوہ ناک تصویروں اور ان کی بے عملی، تعصب، جہالت، خود غرضی، بے حمیتی اور بے بصری کے ٹھیک ٹھیک نقشوں میں حاؔلی کے قلب کا گداز اور ان کی آنکھوں کا نم چمکتا دکھائی دیتا ہے۔ ظاہر دار عالموں، ریاکار اور شعبدہ باز پیروں، کج فہم حکیموں، بے حس شاعروں اور متکبر امیروں کی قلعی جس انداز میں کھولی گئی ہے اس سے حاؔلی کی دردمندی اور تڑپ کی عکاسی ہوتی ہے:

یہ ہیں جادہ پیمائے راہِ حقیقت
مقام ان کا ہے ماورائے شریعت
انھیں پر ہے ختم آج کشف و کرامت
انھیں کے ہے قبضے میں بندوں کی قسمت
یہی ہیں مراد اور یہی ہیں مرید اب
یہی ہیں جنید اور یہی بایزید اب
بڑھے جس سے نفرت وہ تقریر کرنی
جگر جس سے شق ہوں وہ تقریر کرنی
گنہگار بندوں کی تحقیر کرنی
مسلمان بھائی کی تکفیر کرنی
یہ ہے عالموں کا ہمارے طریقہ
یہ ہے ہادیوں کا ہمارے سلیقہ
کوئی مسئلہ پوچھنے ان سے جائے

تو گردن پہ بارِ گراں لے کے آئے
اگر بدنصیبی سے شک اس میں لائے
تو قطعی خطاب اہلِ دوزخ کا پائے
اگر اعتراض اس کا نکلا زباں سے
تو آنا سلامت ہے دشوار واں سے

'مسدسِ حالؔی' نے شائع ہوتے ہی ہر طرف گویا آگ لگا دی۔قعرِ مذلت میں ڈوبے ہوئے مسلمانوں نے اپنے عروج وزوال کی کہانی کو پڑھا تو دھاڑیں مار مار کر رونے لگے۔نام نہاد مولویوں، بے عمل عالموں، جعلی پیروں اور چرب زبان ادیبوں اور خوشامدی شاعروں نے مسدّس کے آئینے میں اپنی مکروہ تصویریں دیکھیں تو اپنی اصلاح کے بجائے آئینے پر سنگ باری شروع کر دی۔حالؔی کے کردار، ان کے مذہبی خیالات، ان کی فرنگ دوستی اور مسدّس میں زبان وبیان کی غلطیوں اور ردیف وقوافی کی ناہمواریوں کو چھچھورے اور عامیانہ انداز میں بیان کرنے لگے، خیالی، ڈفالی اور خالی جیسے مضحکہ خیز ناموں سے مسدّس کے جواب لکھے گئے مگر بہت جلد یہ سب ہنگامے فرو ہو گئے اور مولانا حالؔی کے مخالفین حسد وبغض کی اس آگ میں خود ہی جل کر بھسم ہو گئے۔حالؔی کی دردمندی سکۂ رائج الوقت ٹھہری اور ان کا کلام مسجدوں، درگاہوں، گھروں، اسکولوں، مدرسوں، گلیوں، بازاروں اور مجلسوں میں پڑھا جانے لگا۔نصابوں میں شامل ہوا اور دُنیا کی مختلف زبانوں میں اس بے نظیر نظم کے تراجم ہوئے۔حالؔی نے مسلمانوں کی تیرہ سو سالہ تاریخ کو جس دقتِ نظر سے دیکھا اور مسلمانوں کے زوال کے داخلی اسباب کی جس طرح نشان دہی کی وہ ان کے تبحرِ علمی اور تاریخِ اسلام سے ان کی باخبری کی دلیل ہے۔ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی ان کے شعورِ تاریخِ اسلام کے متعلق رقم طراز ہیں:

> ''مسدّس میں شیرازۂ ملت کے اجزاے پریشاں کے انفرادی انحطاط وانتشار کی تفصیل یا خارجی طاقتوں کی سازشوں اور آویزشوں کا ذکر نہیں کیا گیا لیکن حالؔی نے زوال کے داخلی اسباب کا تجزیہ اس خوبی سے کیا ہے اور موجودہ حالات کی ایسی مفصل ومکمل تصویر پیش کی ہے کہ ہمیں ملت کے عروج وزوال کی اس داستان میں کوئی کمی محسوس نہیں ہوتی۔ملتِ اسلامیہ کی سیزدہ صد سالہ زندگی کی طویل داستان، نسبتاً ایک نظم میں بیان کرنے کے لیے فنی ہنرمندی کے علاوہ تاریخی عوامل کے واضح شعور اور صحیح اسلامی نقطۂ نظر کی ضرورت تھی۔حالؔی جانتے

تھے کہ مدو جزرِ اسلام کی کہانی عرب وعجم کے شاہ نامے سے کس حد تک مختلف ہو گی لہٰذا انھوں نے رزم و بزم اور حرب وضرب کے ہزاروں کارناموں کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف ان بنیادی اقدار پر اپنی توجہ مرکوز رکھی جس کے فروغ یا فقدان پر اسلامی تحریک کے عروج یا زوال کا انحصار تھا[۸]۔''

'مسدّسِ حالی' کا پہلا اڈیشن 1879 میں شائع ہوا۔ مسدّس کا اختتام ایسے اشعار پر ہوتا تھا جن میں مایوسی اور قنوطیت کا رنگ غالب تھا۔ قوم وملت کا درد رکھنے والے اکابر نے حالؔی کی توجہ اس طرف مبذول کرائی اور تقاضا کیا کہ اس میں ایسے اشعار شامل کیے جائیں جو مایوسی کی دلدل میں دھنسے لوگوں میں زندگی کی لہر دوڑا کر انھیں پھر سے آمادۂ عمل کر سکیں۔ حالؔی نے 1886 میں 162 بند کا ضمیمہ شامل کر دیا جس میں امید اور رجائیت کا مضمون سو رنگوں سے بیان کیا۔ بے عملی، تغافل کیشی، کاہلی اور سستی کی مذمت اور حرکت وعمل کی توصیف اس انداز سے کی کہ قلب ونظر متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتے۔

مسدّسِ حالی اپنی طرز کی پہلی نظم ہے۔ دُنیا کی مختلف زبانوں اور ادبیات میں نظم کی ایسی مثال مشکل سے ہی ملے گی۔ یہ نظم صحیح معنوں میں اُردو میں قومی وملی شاعری کا نقطۂ آغاز ہے۔ تاثیر میں ڈوبی اس نظم نے بلاشبہ لاکھوں مسلمانوں کو بیدار کرنے اور ان میں غیرتِ ایمانی اور حمیتِ قومی کا احساس ابھارنے کا فریضہ ادا کیا۔ اپنی سادگی اور دل کشی کے باعث یہ صرف طبقۂ خواص ہی میں مقبول نہیں ہوئی بلکہ عوامی حلقوں میں بھی قدر اور پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی گئی۔ شیخ محمد اکرام مسدّس کے دائرۂ اثر کو علی گڑھ کالج اور محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس سے زیادہ وسیع قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''مسدّس نے قوم کی بیداری کا پیغام اس حلقے تک پہنچایا، جہاں علی گڑھ کالج یا کانفرنس کی رسائی نہ تھی۔ ان دونوں کا حلقہ تعلیم یافتہ طبقے تک محدود تھا لیکن مسدّس کی سادہ زبان اور سیدھے سادے خیالات جتنے خواص کو مرغوب تھے اتنے ہی عوام کو عزیز تھے[۹]۔''

مولانا الطاف حسین حالؔی، سرسیّد احمد خان کے اوصاف وکمالات کے معترف اور ان کی تعلیمی وقومی خدمات کے سچے قدر دان تھے اور انھیں اپنا محسن، ہمدرد اور مربّی خیال کرتے تھے مگر وہ ان کے مقلدِ محض نہ تھے۔ حکومت کی تعریف وتوصیف میں اگر وہ سرسیّد کے خیالات سے متاثر دکھائی دیتے ہیں تو عورتوں کی تعلیم کے معاملے میں سرسیّد کے نقطۂ نظر کے خلاف بھی کھڑے نظر

آتے ہیں۔ سرسیّد کے مذہبی خیالات اور معتقدات سے بھی حالؔی کو کُچھ علاقہ نہ تھا۔ وہ راسخ العقیدہ مسلمان تھے اور توحید و رسالت، دُنیا و آخرت، جزا و سزا، عبادات و عقاید میں ان کا نقطۂ نظر سوادِ اعظم سے کہیں متصادم نہ تھا۔ مولانا حالؔی علی گڑھ تحریک میں صحیح مذہبی روشنی کا فروغ چاہتے تھے اور اس کے لیے انھوں نے کوشش بھی کی۔ ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی کا یہ کہنا صداقت سے خالی نہیں:

> ''علی گڑھ تحریک نے حالؔی کی شاعری کا رُخ موڑا تھا، مسدّسِ حالی نے خود اس تحریک کا رخ قبلۂ مغرب سے مغربِ قبلہ کی طرف موڑ دیا۔ اس سے پہلے تحریک کا مطمحِ نظر انگریزی اور انگریزیت کے سوا اور کیا تھا؟ لیکن مسدّس کا شاعر جب اپنی خودی میں ڈوب کر ابھرا تو یہ حقیقت اس پر منکشف ہو چکی تھی کہ قوم کی اصلاح و ترقی کے لیے مغرب کی اندھی تقلید در کار نہیں، اسلام کی ابدی تعلیمات اور تہذیبی اقدار ماضی کی طرح آج بھی بقا و ارتقا کی ضامن ہیں[1]۔''

3

مسدّسِ حالی کو تخلیق ہوئے 135 برس سے زائد کا عرصہ گزر چکا ہے۔ اتنا عرصہ گزر جانے کے باوجود اس کی مقبولت اور شہرت میں کوئی کمی نہیں آئی بلکہ یہ اب بھی ہر طبقے میں مقبول اور پسندیدہ کتاب کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ مختلف تعلیمی درجوں کے نصابات میں شامل رہی ہے اور اس کے بے شمار اڈیشن نہایت اہتمام کے ساتھ شائع ہو چکے ہیں۔ مسدّس کی تخلیق سے لے کر اب تک برِّعظیم ہند و پاک طرح طرح کی تبدیلیوں سے دوچار ہوا۔ سیاسی، سماجی، جغرافیائی، تعلیمی، ادبی، اخلاقی اور اقتصادی شعبوں میں نت نئی تبدیلیوں کے باعث ان کے قواعد، معیارات، اسالیب اور انداز بھی بدل گئے۔ اس عرصے کے دوران میں طرح طرح کی مقامی اور بین الاقوامی تحریکیں سرگرم عمل رہیں اور زندگی کے منظر نامے میں اپنا فعال کردار ادا کر کے رخصت ہوئیں۔ ان تحریکوں نے اہلِ ہند و پاک کے قلب و ذہن پر عارضی، ہنگامی یا دور رس اور دیرپا اثرات مرتب کیے۔ حیرت کی بات ہے کہ ان تبدیلیوں اور ایک طویل عرصہ گزر جانے کے بعد بھی مسدّسِ حالؔی کی مقبولیت اور ہر دل عزیزی میں کمی نہیں آئی۔ مسدّس کا یہ قبولِ عام اور شہرت ہی عہدِ حاضر میں اس کی معنویت کا اظہار یہ اور اس کی افادیت کا اشاریہ ہے۔ اثر و سوز میں ڈوبی ہوئی یہ عظیم الشان نظم آج بھی اقوام و افراد کے لیے بالعموم اور مسلمانوں کے لیے بالخصوص فکری رہنمائی کا ایک اہم سرچشمہ ہے۔ مسدّسِ حالی کے صدی ایڈیشن [1935] کی ایک تقریب میں سیّد سلیمان ندوی نے لکھا تھا:

''اس مسدّس کی تالیف پر نصف صدی سے زیادہ گزر چکی مگر اس کے اثر کی تازگی کا اب بھی وہی عالم ہے۔ امید ہے صدیوں پر صدیاں گزرتی چلی جائیں گی لیکن ان اوراق پر سچائی اور اخلاصِ ملت کی تاثیر سے کہنگی نہ آئے گی۔ یہ خود حیاتِ جاوید پائے گی اور اپنے مصنف کو حیاتِ جاوید بخشے گی اور جیسے اِس دُنیائے فانی میں وہ اِس کی شہرت کا سبب بنی، اُس دُنیائے باقی میں اس کی مغفرت کا سامان بنے گی[11]۔''

مسدسِ حالی نے اُردو شاعری کا مزاج، منہاج اور قبلہ تبدیل کر دیا تھا، انھوں نے زلف ورخ کے خیالی افسانوں، ہجر وفراق کے مصنوعی قصوں اور عشق ومحبت کی جھوٹی داستانوں کے بجائے شاعری کو ملک وملت اور مذہب وقوم کی خدمت کا راستہ دکھایا تھا اور ان کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے کئی شاعروں اور ادیبوں نے شعر وادب کو ان نئے موضوعات سے مالا مال کر کے اسے نئے آفاق کی بشارت دی۔ مسدّس قومی اور ملّی شاعری کا نقطۂ آغاز ہے اس لیے اُردو ادبیات میں قومی وملّی شاعری کی تاریخ کو سمجھنے اور اس کے منشور کو جاننے کے لیے مسدسِ حالی کا مطالعہ ہر عہد کی ضرورت ہے۔

مسدّسِ حالؔی مسلمانوں کے عروج وزوال کی سچی دستاویز اور ان کی تاریخ کا حقیقی مرقع ہے۔ مولانا حالؔی نے پوری مسلم تاریخ کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اُن اسباب وعوامل کو کھوج نکالا ہے جن کے باعث اسلاف سربلندی اور سرفرازی اور بیسویں صدی کے مسلمان ذلت ونکبت اور پریشاں حالی کا شکار ہوئے ہیں۔ مولانا حالؔی کا یہ تاریخی تجزیہ ہمیشہ مسلمانوں کی فکری رہنمائی کرتا رہے گا۔ دُنیا کی دوسری اقوام وملل بھی اس سرچشمۂ صافی سے اپنی اپنی استعداد کے مطابق روشنی حاصل کر سکتی ہیں۔ مولانا حالؔی نے اپنے عہد کے مسلمانوں پر کڑی تنقید کرتے ہوئے مختلف طبقوں کے جن خیالاتِ رذیلہ اور عاداتِ قبیحہ پر نشتر زنی کی تھی۔ افسوس! ان طبقوں نے مولانا حالؔی جیسے دردمند معالج کے حرفِ نصیحت پر کان نہیں دھرے اور اپنے اعمال وافعال کی اصلاح ودرستی کی مطلق کوشش نہیں کی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آج اُن کے افعال واعمالِ قبیحہ کا زہر پوری سوسائٹی میں پھیل چکا ہے۔ اس لیے مسدّسِ حالی کی جتنی ضرورت آج ہے شاید پہلے نہ تھی۔ تعصب، تنگ نظری، جھوٹ، خوشامد، خودغرضی، غرور وتکبر، بےحمیتی اور بےبصری کا دیمک معاشرے کو بُری طرح چاٹ رہا ہے۔ وارثانِ منبر ومحراب، اصحابِ کتاب وقلم، شعرا وادبا، امرا واکابر، حکما ودانش ور اور دوسرے افراد اپنے فرائضِ منصبی سے غافل ہو کر جادۂ حق سے بہت دُور ہو چکے ہیں۔ اس لیے

پورا معاشرہ ذلت ونکبت کی لپیٹ میں ہے۔تفرقہ بازی اور گروہ بندی نے جمعیت کو نقصان پہنچا کر افرادِ معاشرہ کے دلوں میں ایک دوسرے کے لیے نفرت، بغض، حسد، کینہ اور حقارت کے امراض پیدا کر دیے ہیں۔قتل وغارت گری، ڈاکہ زنی، ناانصافی، حق ناشناسی، استحصال اور جہالت کے عفریت چار سو دندناتے پھرتے ہیں۔ ڈیڑھ سو سال پہلے ذلت ونکبت میں ڈوبے ہوئے مسلمانوں کو مولانا الطاف حسین حالؔی نے نہایت دردمندی اور دل سوزی کے ساتھ اس عذاب اور کرب سے نکلنے کا جو راستہ بتایا تھا، آج کے پریشان حال مسلمانوں کے لیے بھی وہی نسخۂ اکسیر ہے۔مولوی عبدالحق کا یہ قول صداقت سے خالی نہیں:

> ''مسدّسِ حالی زندۂ جاوید کتابوں میں سے ہے۔اس کی درد بھری آواز ہمیشہ دلوں کو تڑپاتی رہے گی اور اس کے دردمندانہ اقوال دلوں میں گھر کیے بغیر نہ رہیں گے۔ادب کے رسیا اس سے ادبیت کے گُر سیکھیں گے اور اخلاق کے بندے اس میں وہ بے بہا جواہر پائیں گے جن سے دوسری کانیں خالی ہیں[۱۲]۔''

حواشی:

۱۔ ہمارے ہندستانی مسلمان: (اُردو ترجمہ: ڈاکٹر صادق حسین)؛ لاہور؛ س ن؛ ص249۔
۲۔ ''ترجمۂ حالی''، مشمولہ: کلیاتِ نظمِ حالی: (جلد اوّل مرتب: ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی)؛ لاہور؛ مجلسِ ترقیِ ادب؛ اوّل، جولائی 1968؛ ص10۔
۳۔ ایضاً: ص۱۱۔
۴۔ ''دیباچہ''، مشمولہ: مسدّسِ حالی: (صدی اڈیشن مرتب: ڈاکٹر سید عابد حسین) کراچی؛ اُردو اکیڈمی سندھ؛ چھٹی بار، 1992؛ ص63 تا65۔
۵۔ مکتوباتِ سرسید: مرتبہ: شیخ محمد اسماعیل پانی پتی؛ لاہور؛ مجلسِ ترقیِ ادب؛ 1959؛ ص312۔
۶۔ ایضاً: ص312۔
۷۔ ایضاً: ص313۔
۸۔ کلیاتِ نظمِ حالی (جلد اوّل)؛ ص61۔
۹۔ شیخ محمد اکرام؛ موجِ کوثر؛ لاہور؛ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ؛ طبع پانزدہم، 1988؛ ص126۔
۱۰۔ کلیاتِ نظمِ حالی (جلد اوّل)؛ ص62-61۔
۱۱۔ ''مقدمہ''، مشمولہ مسدّسِ حالی (صدی اڈیشن):47۔
۱۲۔ ''تقریب''، مشمولہ مسدّسِ حالی (صدی اڈیشن):21۔

★★★

آصف فرخی

ہندستان سے ایک کتاب

خاک نشین نہ خاک گزیدہ، خاکی رنگ کا ایک لفافہ ڈاک میں میرا منتظر تھا جب میں ایک مختصر سفر کے بعد واپس آیا۔ کئی رسالوں، کتابوں کے درمیان الگ سے رکھا ہوا تھا، اس لیے میں نے فوراً اٹھا کر دیکھ لیا۔ اس پر سرکاری مہر لگی ہوئی تھی۔ اُلٹ پلٹ کر دیکھا، دفتر کا نام بھی نامانوس تھا، اس لیے طبیعت میں سرشاری بھی تھی۔ ہاتھ منہ دھو کر تازہ دم ہوا، ایک پیالی چاے پی تب وہ لفافہ کھول کر دیکھا۔ ڈانٹتا ڈپٹتا ہوا خط تھا، اس لیے کچھ سمجھ میں آیا، کچھ نہیں۔ خالی جگہ میں میرا نام بال پوائنٹ سے لکھا تھا، باقی سب کمپیوٹر سے پرنٹ کیا گیا تھا، یعنی مضمون واحد تھا۔ دوبار پڑھا، بہت غور کیا تب سمجھ میں آیا کہ سرکار کی نظروں میں مجھ سے کیا غلطی سرزد ہوگئی۔

خط کا انداز بھی ایسا تھا کہ پہلے خاک سمجھ نہ آیا۔ گھن گرج بہت تھی، اس لیے سمجھ میں آ گیا کہ قصوروار ہوں میں اور اس خطا پر برہمی کا اظہار کیا جارہا ہے۔ پورا پڑھ گیا، پلّے نہیں پڑا۔ پھر دوبارہ ایک ایک لفظ پڑھا۔ اس خط کا سبجیکٹ یہ تھا کہ کسٹمز ایکٹ 1969 کے سیکشن 82 کے تحت نوٹس جاری کیا جارہا ہے۔ یہ کلیرنگ نوٹس کہ فلاں نمبر کی یادداشت، بتاریخ ندارد، جاری کیا گیا تھا کہ امپورٹ سے متعلقہ دستاویزات جمع کرائی جائیں بابت پیکٹ مندرجہ بالا تاریخ مندرجہ بالا۔ اس پیکٹ کے مشمولات میں ایک کتاب ہے (بُک، میڈاِن انڈیا) جو ایک مہینے سے زیادہ عرصہ ہوگیا کہ کلیرنس کے بغیر پڑے ہوئے ہیں۔

لٰہذا مجھ سے درخواست کی گئی ہے۔ شکر ہے تنبیہ نہیں کی گئی کہ اس نوٹس کے اجرا کے سات دن کے اندر اس پارسل کی کلیرنس کروالی جائے ورنہ اس کو Abandoned قرار دیا جائے گا اور محولہ بالا قانونی ایکٹ کے تحت اس کا ''ڈسپوزل'' کردیا جائے گا اور مجھے اس کی مزید اطلاع دینے

کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

بُک؟ میڈ اِن انڈیا؟

اوہو، تب سمجھ میں آیا۔ کسی نے مجھے ہندستان سے کوئی کتاب بھیج دی ہے۔ یہ سارا قضیہ اسی کا ہے۔

کتاب، اور ہندستان سے۔ اب کیا ہوگا؟ میں نے جلدی سے اوپر کے کونے میں خط کی تاریخ پر نگاہ ڈالی۔ اس تاریخ کو سات دن گزر چکے تھے۔ کسی بھی لمحے اسے ''ڈسپوزل'' کا نشانہ بنایا جاسکتا ہے۔ میرے ذہن میں فوراً بم ڈسپوزل کا خیال آیا اور میں کتاب کے ڈر سے کانپ اٹھا۔ کتاب دھماکا نہ کردے۔ آخر ہندستان سے آئی ہے۔

خط کا مضمون بھانپ لیا تو اس پر عمل لازم تھا۔ سات دن کی مہلت ختم ہو رہی تھی۔ پھر نہ جانے کیا کریں، مشکیں کس لیں گے یا گردن ناپ لیں گے۔ سرکار کی نظروں میں مجرم قرار پاؤں گا۔

اگلا مرحلہ عمل کا تھا۔ حاضر ہونا تھا۔ خط کا سرنامہ دوبارہ دیکھا۔ کونے میں پَر پھیلائے پرندے والا طُغریٰ بنا ہوا تھا۔ شاہین ہوگا، میں نے اندازہ لگایا۔ حالاں کہ موقعے کی مناسبت سے کبوتر ہونا چاہیے تھا۔ پیغام رسانی کا جو معاملہ تھا، مگر شاہین کو روک ٹوک کرنا مناسب نہیں، چاہے وہ کاغذی کیوں نہ ہو۔ اس کے ساتھ دفتر کا نام اور حکومتِ پاکستان لکھا ہوا تھا، مگر کوئی اَتا پتا نہیں۔ کیا یہ دفتر گلی، محلے کے بغیر ہے؟ ڈاک خانے سے متعلق ہے اور ڈاک کا پتا درج نہیں۔ ٹیلی فون نمبر، فیکس نمبر، ای میل کچھ بھی نہیں۔ شاید ان سے رابطہ صرف کبوتر کے ذریعے ممکن ہے۔ میرا مطلب ہے شاہین سے۔

پھر خیال آیا اس دفتر کے نام کو گوگل کرکے دیکھتے ہیں۔ میں بھی تو جدید زمانے کا شہری ہونے کا ثبوت دوں۔ دفتر کا نام ٹائپ کیا اور نقشہ دیکھا۔ دفتر کا نام دو جگہ ابھر کر آیا۔ میں نے غور کیا کہ شارع فیصل ہے، یہ دفتر تو سڑک پر آتے جاتے دیکھا ہے۔ اندر جانے کا اتفاق نہیں ہوا تھا۔ سو اس بہانے وہ بھی سہی۔

شارع فیصل میں اِدھر سے اُدھر جانا آسان نہیں۔ پورا چکر کاٹ لیں تب کہیں مڑنا ممکن ہوتا ہے۔ چلیے یہ بھی سہی۔ راستہ تو سیدھا تھا۔ گھوم پھر کے وہاں پہنچ ہی گیا۔ خلافِ معمول عمارت کے باہر بالکل خاموشی تھی اور سناٹا۔ اندر داخل ہوا تو دن کے وقت بھی دھندلا پن۔ کاغذوں سے اٹی تین چار میزوں پر ڈھلتی عمروں والے چند ایک لوگ نیلے بلب کی رشنی میں مجھ ایسے آنے والے

کو چونک کر دیکھ رہے تھے۔

دوسری یا تیسری میز پر ایک صاحب عینک لگائے بیٹھے ہوئے تھے اور بڑے زور سے جمائی لے رہے تھے۔ میں نے ان سے مدعا بیان کیا۔ انھوں نے پہلے میرے ہاتھ میں کاغذ کو دیکھا، پھر مجھے۔ کاغذ اوپر سے نیچے تک پڑھا۔ پھر بھنوؤں کے اشارے سے کہا، اوپر چلے جائیے۔ سامنے کمرے کا دروازہ نظر آ رہا ہے؟ اس کے برابر کمرہ ہے۔ فلاں شخص کو پوچھ لیجیے۔ انھوں نے ایک نام لیا۔

سیڑھیاں ڈھونڈتا ہوا میں اوپر چلا گیا۔ اس کمرے میں نہیں، اس کے برابر والے کمرے میں اس شخص کا نام پوچھا۔ ایک آدمی اپنی میز کے سامنے کمر پر ہاتھ رکھے کھڑا تھا۔ آج وہ آیا نہیں، اس نے کہا۔ اب میں کیا کروں، میں سوچنے لگا۔

یہاں کس نے بھیجا ہے؟ اس نے مجھ سے پوچھا۔

وہ نیچے بڑے صاحب نے، میں نے اوپر سے دیکھنا چاہا مگر ان کی ڈیسک ستون کے پیچھے تھی۔ ان صاحب نے وہ خط پھر پڑھا۔ میری طرف دیکھا۔ یہ کیس یہاں کا نہیں ہے۔ آپ کو آئی سی جی جانا چاہیے۔

وہ کیا ہوتا ہے اور کہاں؟ میں نے پوچھا تو پتا چلا کہ ایئر پورٹ پر کارگو آفس کے ساتھ ہے۔ ایئر پورٹ بھی وہ اسٹار گیٹ سے جائیے، پرانا والا راستہ۔ جس سے اب حاجی جایا کرتے ہیں۔ اسٹار گیٹ سے الٹے ہاتھ جائیے۔ وہاں کسی سے پوچھ لیں، پان شیڈ، وہاں چلے جائیے۔ یہ ہدایات گرہ میں باندھ کر میں اس طرف چلا۔

اسٹار گیٹ سے پرانا راستہ اور اس کے بعد گول گول چکر کھاتے ہوئے راستے۔ جدھر راستہ لے جاتا رہا میں اس طرف چلتا گیا۔ ایک جگہ بیریر لگا ہوا تھا۔ وہاں رُک گیا اور کھوکھے میں بیٹھے ہوئے آدمی سے پوچھا، فلاں دفتر کہاں ہے۔

اس طرف، اس نے انگلی اٹھا کر سمت کا اشارہ کیا۔ وہ اسکوٹر، وہ گاڑی اس کے سامنے۔ پارکنگ کی پرچی کٹوا کر میں مڑا کہ ایک آدمی جو اس کھوکھے کے سامنے اسکوٹر پر بے دھیانی کے انداز میں بیٹھا ہوا تھا، کھڑا ہو گیا۔ کیا کام ہے، خط دکھائیے، اس نے مجھ سے کہا۔

خط میں نے اس کے سامنے رکھ دیا، گویا حالِ دل ہو جو اس سے بھی کہنا ضروری تھا۔ اس نے خط کو اوپر سے نیچے تک پڑھا، پھر اس طرح مجھے دیکھا اور مجھے اپنے پیچھے آنے کا اشارہ کیا۔ اس طرف ہے، میں سارا کام کروا دوں گا۔ میرے قدم میں شاید ہچکچاہٹ تھی، اس لیے وہ بھانپ گیا۔

میں سارا کام کروادوں گا، دو ہزار روپے لگیں گے۔

اب میری چونک پڑنے کی باری تھی۔

اور نہیں تو کیا، پہلے آپ کی فائل کھلے گی۔ وہ فائل صاحب کے سامنے جائے گی۔ اس نے پورے عمل کے مرحلے گنوانے شروع کیے۔

میں اس کی بات سنتا رہا اور اس کے پیچھے پیچھے چلتا گیا۔ دیواروں کے بیچ میں دروازہ نہیں تھا، سوراخ سا تھا جو شٹر ڈال کر بند کیا جاتا ہوگا۔ شٹر کا رنگ نیلا تھا، میں دیکھتا رہا اور اس بڑے سے موکھے میں داخل ہو گیا۔

مزید پڑھنے کے لیے اگلے صفحے کا بٹن دبائیں۔

ایک کونے میں مجھے روک کے اس نے کہا، شناختی کارڈ لائیے۔ اس کی کاپی چاہیے ہوگی۔ دن کے وقت بھی اس اندھیرے سے ہال میں داڑھی والے صاحب کو پکارا گیا۔ انھوں نے مختلف پلگ لگائے، پھر بتایا کہ مشین چالو ہو رہی ہے۔ میں نے دیکھا کہ جس آدمی کے پیچھے پیچھے میں یہاں آیا تھا، وہ جس کو دیکھتا، اس کو سلام کرتا پھر ایک دو فقرے پھینکتا۔ مشین کے قریب ہی ایک کاؤنٹر کے پیچھے بیٹھے ہوئے آدمی سے اس نے اسی بے تکلفی سے کہا، لاؤ یار کاغذ دو۔ اس پر وہ جلدی جلدی کچھ لکھتا رہا۔ پھر کاغذ میرے سامنے رکھ دیا۔ یہ اپیلی کیشن ہے، اس پر سائن کر دو۔

اس سرکاری خط کے جواب میں میری ٹوٹی پھوٹی درخواست تھی کہ پیکٹ میرے نام آیا ہے، اس کا مجھے افسوس ہے۔ بس اتنی اجازت مل جائے کہ پیکٹ مجھے دیکھنے دیا جائے۔

یہ اپیلی کیشن صاحب کے آفس میں جائے گی، یہ کہہ کر وہ آدمی ایک برآمدے کی طرف مڑ گیا۔

میں نے اِدھر اُدھر نظر دوڑائی تو ٹوکریاں ہی ٹوکریاں رکھی تھیں۔ ان کے ساتھ کچھ تھیلے۔

اچھا، پان شیڈ کا مطلب یہ تھا۔ پان کی ڈھولیاں تھیں۔ کچھ لوگ ان کے اوپر مزید ٹوکریاں ڈھیر کر رہے تھے، کچھ لوگ ڈھولیوں کو پہیوں والی گاڑی پر اٹھا کر لے جا رہے تھے۔

صاحب ابھی میٹنگ میں ہیں، وہ اطلاع لایا۔ انتظار کریں۔ میں نے سوچا یہاں تک آیا ہوں، اتنا وقت برباد کیا ہے۔ بہتر ہے تھوڑی دیر اور رُک کر دیکھ لوں، ورنہ یہ سارے مرحلے دوبارہ طے کرنے پڑیں گے۔ میں ایک طرف کو کھڑا ہو گیا۔

اس آدمی نے پوچھا، چائے پئیں گے؟ میں خود کو وہاں اجنبی محسوس کر رہا تھا، شاید اس لیے انکار میں سر ہلا دیا۔ میں وہیں کھڑا رہا۔ اِدھر جب سے میرے کندھے میں تکلیف ہوئی ہے، میرا

سیدھا ہاتھ از خود الٹے ہاتھ کو تھام لیتا ہے کہ یہ ڈھلک نہ پڑے۔

اس وقت بھی ایسا ہوا ہوگا۔

کیا کام ہے؟ یہاں کیوں کھڑے ہیں؟ ایک اور آدمی نے مجھ سے پوچھا جو خود بھی وہاں کھڑا ہوا تھا۔ چھوٹے چھوٹے بال، نوک دار مونچھوں اور حاکمیت والے لہجے سے پتا چل رہا تھا کہ اس کا تعلق کس ادارے سے ہے۔

میں نے جواب دینا شروع کیا مگر اس نے مجھے یہاں لانے والے آدمی سے اسی لہجے میں کہا، یہاں کیوں لے آئے ہو؟ اندر لے جا کر بٹھاؤ۔ وہاں انتظار کریں۔

اندر ہو یا باہر، انتظار ایک سا ہوتا ہے۔ انتظار جاری تھا کہ کسی نے کہا، صاحب آ گئے ہیں۔ ایک صاحب تیز تیز چلتے ہوئے اور ان کے آگے پیچھے دو ایک آدمی اسی رفتار سے چلتے ہوئے ان کے ساتھ۔ کسی نے اس کی توجہ اُس طرف دلائی جہاں میں کھڑا تھا۔

انھوں نے بلوایا، پھر خط پڑھا۔ ''سر ان کی بکیں ہیں'' میری ایپلی کیشن وصول کرنے والے شخص نے ان سے کہا، پھر خود ہی سوال کرنے لگا۔ ''کیا ہے ان میں؟ اسلامیات کی کوئی کتاب تو نہیں ہے؟'' اس نے ایسے پوچھا گویا پورنوگرافی کا مال تو نہیں ہے۔

میں نے اسے بتایا کہ میں یونیورسٹی میں پڑھاتا ہوں۔ لکھتا بھی ہوں، اس لیے ہندستان سے بعض لکھنے والے مجھے اپنی کتابیں بھیج دیتے ہیں۔ میں امپورٹ ایکسپورٹ نہیں کرتا۔

یہ ساری گفتگو صاحب سُن رہے تھے۔ تب تک انھوں نے خط پڑھ لیا تھا۔ ''انڈیا سے کوئی چیز نہیں آسکتی۔ آرڈر آ گئے ہیں''۔ انھوں نے خط دو چار بار جھٹکا اور مجھے واپس کر دیا۔

ہندستان سے کتابیں کیوں نہیں آسکتی ہیں، میں نے ان سے بحث نہیں کی۔ میں سوچ رہا تھا شاید یہ لحاظ کر لیں اور کتاب مجھے مل ہی جائے۔ مگر ان کا لہجہ قطعیت لیے ہوئے تھا۔ شاید یہ الگ سے پیسے لے کر مان جائیں۔

اچھا، آپ مہربانی کر کے مجھے وہ کتاب دکھا تو دیں۔ مجھے معلوم ہو جائے کہ کون سی کتاب ہے اور کس مہربان نے بھیجی ہے۔ میں بھی سمجھوتے پر راضی ہو گیا۔

اچھا، وہاں چلے جائیں، انھوں نے ایک اور برآمدے کی طرف اشارہ کیا۔ پتا چلا لفافے، پیکٹ وہاں آتے ہیں۔ کتاب وہاں چیک ہوگی اور پھر سیل لگا کر ڈاک خانے کے محکمے میں دے دی جائے گی کہ مجھے ڈاک سے بھیج دیں۔

اس کاؤنٹر پر کھڑے ہوئے ایک بزرگ سے میں نے کہا، میں یہاں آ گیا ہوں تو کتاب

مجھے دے بھی سکتے ہیں۔

پیکٹ نہیں مل سکتا، آرڈر نہیں ہے۔ انھوں نے جواب دیا۔

اچھا جناب، آپ اس کتاب کا کیا کریں گے؟ میں نے پوچھا۔ آپ اس کو ضائع تو نہیں کر دیں گے؟

کاش میرے نام آئی ہوئی یہ کتاب شہر کی کسی لائبریری کو عطیہ ہو جائے۔ یا پرانی کتابیں بیچنے والے ٹھیلے تک پہنچ جائے؟ میں سوچ رہا تھا۔

ضائع نہیں کرتے، ان کا ڈسپوزل کرتے ہیں، ان صاحب نے مجھے بتایا۔ مگر وہ کتاب دکھانے پر تیار نہیں ہو رہے تھے کہ جب تک صاحب نہیں کہیں گے آپ کو وہ پیکٹ دکھایا نہیں جائے گا۔

جن لوگوں نے صاحب کی گفتگو سُن لی تھی، وہ یقین دلانے لگے کہ صاحب نے اجازت دے دی ہے۔ میں بھی بول اُٹھا۔ مگر ان کی وہی کہ میں نہ مانوں۔

اتنے میں شور مچا کہ صاحب دوبارہ میٹنگ کے لیے جا رہے ہیں۔ کسی نے کچھ کہا ہوگا، انھوں نے وہیں سے ہاتھ لہرا کر اپنے دفتر کے آدمی کو اشارہ کر دیا کہ دکھا دو۔

اجازت ملنے کے بعد ایک نیا مرحلہ۔ لفافوں سے بھرے ہوئے تھیلے میں سے نمبر شمار کے مطابق وہ پیکٹ نکالا گیا اور ایک صاحب دونوں ہاتھوں سے پکڑے کھڑے رہے کہ مبادا میں چھین کر بھاگ جاؤں۔

پیکٹ کے ایک کونے میں انجمن ترقی اردو (ہند) کا نام اور پتا لکھا ہوا تھا۔ میں نے لجلجاتے ہوئے کہا کہ پیکٹ کھول کر دکھا دیں کہ کون سی کتاب ہے۔ بھیجنے والے کا شکریہ تو ادا کر دوں۔

کاغذ کاٹنے والی چھری سے پیکٹ کاٹا گیا۔ اوپری حصّہ کھول کر دکھایا گیا، مجموعۂ سلام مچھلی شہری، مرتّبہ بیدار بخت۔

سلام مچھلی شہری؟ رسالوں میں ایک آدھ نظم ضرور پڑھی تھی مگر کوئی خاص تاثر ذہن میں نہیں بن سکا۔

کتاب میری آنکھوں کے سامنے لا کر واپس اسی پیکٹ میں ٹھونس دی گئی اور پیکٹ اس تھیلے کے اندر اس طرح جیسے کہہ رہے ہوں اب تم جا سکتے ہو۔

صاحب، تصویر کھینچ لیں، تصویر۔ کسی نے مشورہ دیا۔ مگر میں وہاں سے چلا آیا۔

جو آدمی میرے ساتھ باہر سے یہاں آیا تھا، اس نے میری طرف غور سے دیکھا۔ اس کی

نظروں میں طلب تھی۔ آپ کا کام تو ہوا نہیں، جو آپ کی خوشی ہو وہ دے دیں۔
میں جیب سے بٹوا نکالنے لگا تو اس نے کہا جب ضرورت پڑے مجھے بلا لیں۔ میں ادھر ہی ہوتا ہوں۔
مجھے اب آئندہ ایسی ضرورت نہیں پڑے گی، میں نے اسے یقین دلایا، سلام مچھلی شہری۔
میں نے نام لیا یا سلام کیا، جو کچھ بھی وہ تھا اور وہاں سے باہر چلا آیا۔

*****

نوٹ: اُردو کے معروف نظم اور غزل گو شاعر سلام مچھلی شہری یکم جولائی 1921 کو بھارت کے صوبہ اتر پردیش کے ضلع جونپور کے ایک قصبے مچھلی شہر میں پیدا ہوئے۔ پیشہ ورانہ طور پر آل انڈیا ریڈیو کے شعبۂ اُردو سے وابستہ رہے۔ 19 نومبر 1972 کو 51 برس کی عمر میں وفات پائی۔
سلام مچھلی شہری غزل کے علاوہ گیت اور سانیٹ کے لیے بھی جانے گئے۔ فکری اعتبار سے ترقی پسند تحریک کا حصہ تھے۔ سنہ 1996 میں اُردو اکیڈمی نے ''انتخابِ مچھلی شہری'' کے عنوان سے ان کی شاعری کا انتخاب شائع کیا۔ ڈاکٹر عزیز اندوری نے اپنی کتاب ''سلام مچھلی شہری: شخصیت اور فن'' میں ان کی زندگی اور ادبی خدمات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

خوشونت سنگھ

مترجم: نصرت ظہیر

قلم کاری اور ہمارے قلم کار

ایک مصنف کے طور پر ان قلم کاروں کے بارے میں لکھنا جنھیں میں جانتا ہوں یا جن کا مجھ پر اثر پڑا ہے، قارئین کے لیے دل چسپ ہوگا۔ اس تحریر میں اپنے تجربے کی بنیاد پر میں اس امر پر بھی اظہار کروں گا کہ مصنف بننے کے لیے کیا کچھ کرنا پڑتا ہے؟ میں اس سوال سے بھی بحث کروں گا کہ کیا لکھنا بھی ایک تفریحی مشغلہ ہے اور کیا لکھنے لکھانے کو پُر آسائش زندگی گزارنے کا وسیلہ بنایا جا سکتا ہے؟

اسکول اور کالج میں کچھ اچھا مظاہرہ نہ کرنے کے باوجود چھٹپن سے ہی میں نے ایک لکھاری (مصنف، لکھنے والا) بننے کی خواہش دل میں پال لی تھی۔ یہاں تک کہ جونیر اسکول کے دنوں میں، ایک مرتبہ میں نے ناول لکھنے کے لیے ایک نوٹ بُک حاصل کر لی۔ اس کے پہلے صفحے پر میں نے موٹے حروف میں ناول کا ٹائٹل تحریر کیا: 'شیلا' از خوش ونت سنگھ (Sheilla, by Khushwant Singh)۔ اُس عمر میں شیلا کو Sheilla لکھنا، صرف ایک 'ایل' ('l') والی عام قسم کی شیلا Sheila لکھنے کے مقابلے میں ذرا الٹرا ماڈرن لگتا تھا۔ مجھے کسرتی بدن والی لڑکیاں اچھی لگتی تھیں جو اپنے بال لال رِبن والی چوٹیوں میں باندھتی تھیں اور لڑکوں کے ساتھ بڑے سیانے پن کی باتیں کرتی تھیں۔ وہ نوٹ بک کافی دن میرے پاس رہی اور شاید میں نے اس میں اپنی ہیروئن کے بارے میں کچھ سطریں بھی لکھیں۔ مگر ناول 'شیلا' کبھی نہیں لکھا گیا۔

کالج میں اور انگلینڈ کے اِنس آف کورٹ (Inns of Court) میں جو پانچ سال میں نے گزارے اُن کے دوران مصنف بننے کی میری خواہش نے ایک ٹھوس شکل اختیار کر لی۔ قانون کی

کتابیں مجھے بور کرتی تھیں اور فکشن اور شاعری پڑھنے میں مزا آتا تھا۔ خوش قسمتی سے میرا حافظہ بہت اچھا ہے۔ ہندستان میں نظموں کا جو مجموعہ میں نے جمع کر لیا تھا اس میں اور اضافہ ہوا۔ مجھے کچھ ایسا بھی محسوس ہوا کہ جہاں شاعری، شاعر کے باطن سے پھوٹتی ہے وہاں نثر لکھنے کے لیے وسیع مطالعاتی پس منظر اور وسیع تر ذخیرۂ الفاظ درکار ہوتا ہے۔ میں ایک ڈکشنری اپنے پاس رکھنے لگا اور ہر اُس لفظ پر نشان لگاتا گیا جس کے معنی مجھے نہیں آتے تھے۔ میں نے بائبل پھر سے پڑھنی شروع کی جس سے میں سینٹ اسٹیفنس کالج میں متعارف ہوا تھا۔ میں نے پایا کہ نیا عہد نامہ (بائبل یعنی انجیلِ مقدس کا دوسرا حصہ جو یسوع مسیح کی زندگی سے متعلق ہے) کسی قدر نظریاتی اور اصولی نوعیت کا ہے جب کہ پرانا عہد نامہ (انجیل کا پہلا حصہ جو یہودیوں کی تواریخ سے تعلق رکھتا ہے) زیادہ شاعرانہ ہے۔ نغمۂ سلیمان (The Song of Solomon)، حمدیں (Psalms)، اقوال (Proverbs) اور مسیحی انجیل کے قدیم عہد نامے کی پہلی شاعرانہ کتاب THe Book of Job کو میں نے بار بار پڑھا اور اس کے کئی حصے حفظ کر لیے جن میں سے کچھ مجھے آج بھی یاد ہیں۔ اس کے ساتھ میں نے بہت سی بچکانہ نظمیں بھی پڑھیں۔ limericks جو پانچ مصرعوں پر مشتمل ہوتی ہیں، clerihews جن میں چار مصرعے ہوتے ہیں، ننھے بچّوں کی تک بندیاں nursery rhymes، لیوس کیرول Lewis Carroll کی کہانیاں اور گلبرٹ Gilbert اور سلی وَن Sullivan کے طربیہ ڈرامے بھی میں نے یاد کیے۔ میں نے خود کو پنجاب کے دیہاتی سے متوسط طبقے کے انگریز شریف زادے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ یہاں تک کہ میں اخبار دی ٹائمس کے انگریزی معمے Crossword-puzzles بھی حل کرنے لگا جس کی ایسی لت پڑ گئی کہ اُس نے میری زندگی کے بہت سے قیمتی گھنٹے برباد کرا دیے۔ جن ناول نگاروں کو میں نے پڑھا ان میں دو ناول نگاروں نے مجھے بے حد متاثر کیا: آلڈس ہکسلے (Aldous Huxley) اور سامرسَٹ ماہم (Somerset Maugham)۔ میری آرزو ہی رہی کہ کاش میں ہکسلے کی طرح فقروں کو موڑ دینے اور ان کی معاندانہ برجستگی پر قادر ہوتا اور مجھ میں ماہم کی طرح قاری کی توجہ کو پکڑے رکھنے کی صلاحیت ہوتی۔ لیکن پوری دیانت داری سے کہتا ہوں کہ لکھنے کے لیے مجھے عظیم مصنفوں نے نہیں بلکہ دوسرے درجے کے مصنفوں سے تحریک ملی۔ خاص طور پر اُن ہندستانی مصنفوں سے جو انگلینڈ اور امریکہ میں چھپتے تھے۔ میں نے ملک راج آنند کو، راجہ راؤ کو اور آر کے نرائن کو پڑھا۔ مجھے محسوس ہوا کہ میں بھی اُن کی طرح لکھ سکتا ہوں اور اگر وہ ہندستان سے باہر شائع ہو سکتے ہیں تو میں بھی ہو سکتا ہوں۔ اس سیاق وسباق میں مَیں اپنے آپ کو آنکنے میں بہت زیادہ غلط نہیں تھا۔

انگلینڈ کے دوسرے قیام کے دوران میں قلم کاری کو ایک پیشے کے طور پر اپنانے کے بارے میں سنجیدگی سے سوچنے لگا۔ منظرِ عام پر آنے کی خواہش رکھنے والے بہت سے مصنفوں کی طرح میں نے بھی مشہور ادیبوں اور ادیباؤں سے دوستی بڑھانے کی اور ان کی کتابوں پر اپنے لیے ان کے آٹوگراف حاصل کرنے کی کوشش کی ۔ میں نے فرانسوئس موریئیک (Francois Mauraiac) کے ناولوں اور ان کی تصویر پر اُن کے آٹوگراف حاصل کیے۔ میں نے اینڈرے گائڈ (Andre Gide) کا اُن ہی کی سیکریٹری کو ہاتھ سے لکھا ہوا نوٹ حاصل کیا۔ میں نے اسٹیفن اسپنڈر (Stephen Spender) سے، میری میکارتھی (Mary McCarthy)، نارمن میلر (Norman Mailer)، کرامپٹن میکنزی (Crompton Mackenzie)، سیشیورل سِٹ ویل (Sacheverell Sitwell)، ڈِلن تھامس (Dylan Thomas)، روزامنڈ لیمین (Rosamond Lehmann)، سیموئل بکٹ (Samuel Beckett) اور کئی دوسروں سے مصافحہ کیا۔ مصنفوں کی اس طفلانہ پرستاری کا اثر کچھ برسوں تک رہا مگر پھر مجھے احساس ہوا کہ مصنفوں کو جاننے بھر سے کوئی اُن جیسا نہیں بن جاتا۔ لکھنا ایک انفرادی پیشہ ہے جس میں آپ کے سوا کوئی اور آپ کی مدد نہیں کرسکتا۔ تصنیف کی دنیا میں گُرو چیلے، استاد شاگرد، سرپرست یارہ نما اور ذاتی تعلقات کی روایتیں کام نہیں آتیں۔ مصنف کو خود ہی اپنا سرپرست رہنما اور آخر میں خود اپنا جج بننا ہوتا ہے۔

لندن کے اس دوسرے قیام کے دوران میری مختصر کتاب 'سکھوں کی تواریخ' *(History of the Sikhs)* اور گورونانک جی کی صبح کی ارداسوں (مناجاتوں) کے ترجمے کی اشاعت عمل میں آئی۔ جب میں دہلی واپس آیا تو میرا ناول 'منو ماجرا' (Train to Pakistan) نصف سے زیادہ تحریر شدہ حالت میں میرے سامانِ سفر کا حصہ تھا۔ مجھے بھوپال میں اسے مکمل کرنے میں ایک مہینہ اور لگا۔

آل انڈیا ریڈیو کی ایکسٹرنل سروسز (شعبۂ غیر ملکی نشریات) میں کام کرنے کے اگلے دو برسوں میں میری نیرد سی چودھری (Nirad C Chaudhuri) رُتھ جھاب والا (Ruth Jhabwala) اور منوہر ملگاؤنکر سے واقفیت ہوئی۔ تینوں میرے قریبی دوست بن گئے۔ نیرد بابو کی تصنیف، ایک گمنام ہندستانی کی خودنوشت *Autobiography of an Unknown Indian* حال ہی میں شائع ہوئی تھی۔ اس سے ہندستانی حکومت کے حلقوں میں شور مچ گیا تھا کیوں کہ اس کا انتساب برٹش ایمپائر کے نام کیا گیا تھا اور نیرد بابو نے ہندستان میں سبھی قابلِ قدر چیزوں کو اسی

سے منسوب کیا تھا۔ انگریزی زبان پر اُن کی قدرت، بنگال کے دیہات کی منظر کشی اور ملکی مسائل کا جو غیر معمولی اور غیر متوقع تجزیہ وہ کرتے تھے، وہ سب مجھے بے حد پسند تھا۔ میں ان سے ایک ایسے وقت دوستی کرنا چاہتا تھا جب انھیں سماج سے بے دخل کر دیا گیا تھا۔ انھیں دوستوں کی ضرورت تھی اور میں نے دوستی کا ہاتھ بڑھایا تو انھوں نے اسے خوشی سے تھام لیا۔

نیرد بابو جسامت میں مختصر تھے، سوٹ اور ٹائی کے ساتھ حیرت انگیز طور پر خاکی سولا ہیٹ پہنے رہتے تھے، جو ان کے وجود پر کافی بڑا معلوم ہوتا تھا۔ کُل ملا کر وہ ایک کارٹونی شخصیت لگتے تھے۔ جب وہ گھر سے نکلتے تو سڑک کے بچّے 'جانی واکر، جانی واکر' چلاّتے ہوئے ان کا پیچھا کرتے۔ وہ خود بھی بڑے مغلوب الغضب انسان تھے۔ ایک مرتبہ ان کے کمرے میں رہنے والے ساتھی نے دفتر میں ان پر انگریزوں کے جوتے چاٹنے والا جیسا ناپسندیدہ فقرہ کس دیا۔ نیرد بابو طیش میں آ گئے اور چلاّ کر بولے 'اب او کتے، یا تو اپنے لفظ واپس لے ورنہ میں تیری کھوپڑی توڑ دوں گا'، مگر اس شخص نے انکار کر دیا۔ اس کے بعد نیرد بابو اپنی میز تک گئے اور شیشے کے بھاری پیپر ویٹ سے اُسے تب تک مارتے رہے جب تک خون نہیں نکل آیا۔ دونوں شکایت کے لیے شعبے کی سربراہ مہرہ مسانی کے پاس پہنچے۔ بے چاری مہرہ انھیں بچّوں کی طرح لڑنے پر ڈانٹنے سے زیادہ کچھ نہیں کر سکتی تھیں۔ نیرد چودھری کے لیے ان کے دل میں نرم گوشہ تھا اور کھلا دماغ رکھنے والے بہت سے دوسرے ہندستانیوں کی طرح وہ بھی ان کی صلاحیتوں اور عالمانہ حیثیت کی معترف تھیں۔ وزیر اطلاعات ونشریات کیسکر البتہ اُن میں نہیں تھے۔ جب ان کی توجہ (متنازعہ) انتساب کی طرف دلائی گئی تو انھوں نے نیرد چودھری کو ملازمت سے برطرف کرنے کا حکم دے دیا اور اُن کے مضمون چھاپنے والے اخباروں کو بلیک لسٹ کرنے کی دھمکی دے ڈالی۔ نیرد ذاتی وسائل سے محروم تھے۔ خاندان کا بھی کوئی سہارا نہیں تھا چناں چہ سخت پریشانیوں میں گھر گئے۔ کچھ دوستوں جن میں مہرہ مسانی، مسز رُتھ جھاب والا اور اُن کے شوہر شامل تھے، نے ان کا پورا ساتھ دیا۔ ہم نے انھیں اور ان کی بیوی کو اپنے اپنے گھروں میں رہنے کو مدعو کیا۔ یہاں ان کی کئی غیر ملکی مداحوں سے ملاقات ہوئی۔ اُن کے مداحوں میں میرے والد سو بھا سنگھ بھی شامل تھے جنھوں نے اُن کو پڑھا تو نہیں تھا مگر مجھ سے اُن کے بارے میں بہت کچھ سن رکھا تھا۔ جب بھی نیرد ہمارے گھر آتے میرے والد انھیں اپنے باغ میں گھمانے لے جاتے اور انھیں عجیب عجیب قسموں کے مہکتے گلاب دکھایا کرتے۔ نیرد برطانوی خطاب یافتگان کا ضرورت سے زیادہ احترام کرتے تھے اور میرے والد تو خود ایک نائٹ (Knight) تھے اور سر سو بھا سنگھ کہلاتے تھے۔ دوسری طرف والد نے

محسوس کیا کہ نیرد بابو انگریز دوستوں کے زیادہ چہیتے تھے اور ہر تقریب میں اُن کی توجہ کا مرکز رہا کرتے تھے۔ اُن میں خوب بنتی تھی۔

نیرد اشتعال بھی دلا سکتے تھے۔ ایک دفعہ جھاب والا کے یہاں رات کے کھانے پر انھوں نے جھاب والا کی ساس سے کہا کہ ہندستان میں پارسیوں کو ہندستانی نہیں سمجھا جاتا۔ ماما جھاب والا جن کے شوہر کو میرٹھ سازش کیس میں جیل ہو چکی تھی، اِس پر آپا کھو بیٹھیں اور غصّے میں برس پڑیں: 'یو برٹش ٹوڈی (انگریزوں کے خوشامدی)، تمھاری یہ ہمّت کہ ہماری وطن پرستی پر سوال اٹھاتے ہو؟' یہ کہہ کر وہ کھانے کی میز سے اٹھیں اور اپنے کمرے میں چلی گئیں۔ نیرد پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوا اور اپنا دعوا دوہراتے رہے۔

نیرد بابو کے ساتھ پریشانی یہ تھی کہ وہ ہر چیز کے بارے میں دوسرے کسی بھی شخص سے، جس سے کبھی میری ملاقات رہی ہے، کہیں زیادہ جانتے تھے۔ ان کی معلومات قاموسی نوعیت کی تھی۔ چاہے وہ تاریخ ہو، ادب ہو، سائنس ہو، قدرتی عجوبہ ہو، یا کچھ بھی ہو، وہ اس کا علم رکھتے تھے۔ ایک بار برٹش کونسل کے اُس وقت کے سربراہ ہنری کروم جانسن (Henry Croom Johnson) کے گھر پر پارٹی کے دوران میں نے ہنری کی بیوی جین Jane سے کہا کہ آج میں نے اپنی صبح ایک شخص کے بارے میں عالمانہ تقریر سنتے ہوئے گزاری جسے وٹ گینسٹائن (Wittgenstein) کہتے ہیں اور تقریر میں اس کی تھیوری کے بارے میں بتایا گیا جو ہائڈرو (Hydro) یا کسی اور چیز سے تعلق رکھتی ہے۔ میں نے یہ جانے بغیر کہ وٹ گینسٹائن فلسفیانہ حلقوں میں ایک لیجنڈ کا درجہ رکھتا ہے، جین سے کہا، 'میں نہیں سمجھتا کہ یہاں موجود کسی شخص نے وٹ گینسٹائن کا نام بھی کبھی سنا ہوگا۔' میں نے بے دھڑک ہو کر یہ بھی کہہ ڈالا کہ میں شرط لگاتا ہوں اگر اس کمرے میں چودھری کے علاوہ کوئی اور اس شخص کے بارے میں کچھ جانتا ہو۔

جین نے سارے مہمانوں کے سامنے، جو سب کے سب عالم فاضل لوگ تھے، میری شرط کا اعلان کر دیا۔ کسی نے بھی وٹ گینسٹائن کے بارے میں کچھ نہیں سنا تھا۔ لیکن نیرد بابو آگے آئے اور انھوں نے وٹ گینسٹائن کا پورا نظریہ بیان کر ڈالا۔ اس سے بھی حیرت انگیز واقعہ میرے گھر پر پیش آیا۔ میں نے آئس لینڈ کے نوبیل انعام یافتہ ادیب، سلین پائی (Sillanpie) کو ڈنر کی دعوت دی تھی اور کچھ ہندستانی ادیبوں کو بھی ان سے ملاقات کے لیے بلایا تھا۔ نیرد چودھری نے نوبیل انعام پانے والے آئس لینڈ کے ادیب کو آئس لینڈ کے ادب پر لیکچر دے کر وہ شام اپنے نام کر لی۔

نیرد بابو کو کئی خبط بھی تھے۔ اپنے مکان کی چھت پر انھوں نے خاردار پودے کیکٹس کی کئی ایسی

قسمیں اگا رکھی تھیں جن کے پھول سورج نکلنے پر صرف ایک یا دو گھنٹے کے لیے کھِلتے تھے۔

کافی دور موری گیٹ میں اپنے فلیٹ پر وہ لوگوں کو قدرت کا یہ تماشہ دیکھنے کے لیے بلایا کرتے تھے۔ کاروں کے قافلے ٹھیک وقت پر اُن کے گھر تک پہنچنے کا راستہ ڈھونڈنے کے لیے چکراتے پھرتے تھے۔ کھانے پر وہ لوگوں کو بہت ہی کم بلاتے تھے کیوں کہ کھانا بنانے کا سارا کام ان کی بیوی کو کرنا پڑتا تھا۔ جب بلاتے تھے تو وہ ناقابلِ فراموش تجربہ ہوا کرتا تھا۔ گھر پر وہ صرف بنگالی کرتا دھوتی پہنتے تھے اور لکھنے کا کام فرش پر پالتی مار کر بیٹھے ہوئے کرتے تھے۔ رات کے کھانے پر پُرانی منتخب شرابیں (Wine) موجود رہتی تھیں۔ پہلے وہ اپنے مہمانوں کو اُس خِطّے کے بارے میں ایک لیکچر پلاتے تھے جہاں سے وہ خاص شراب آتی ہے۔ پھر جس قدیم سال کی وہ شراب ہے اُس کا بیان کرتے اور شراب کے خاص ذائقے اور مہک کے بارے میں بتاتے۔ اس کے بعد چھوٹے چھوٹے کٹ گلاس کے پیانوں میں چُلّو بھر شراب انڈیلی جاتی اور یوروپ کی کٹ گلاس انڈسٹری کے بارے معلومات کا دریا بہتا رہتا۔ اس قدر شراب کبھی نہیں ہوتی تھی کہ پیانے دوبارہ بھرے جاسکیں۔ کھانا بنگالی ہی ہوا کرتا تھا۔ میاں بیوی کو گائے یا سور کا گوشت کھانے میں کوئی پرہیز نہیں تھا لیکن 'ماچھیر جھولے' (مچھلی کا شوربہ) زیادہ پسند کرتے تھے۔

نیرد بابو سے میری دوستی یک طرفہ نوعیت کی تھی۔ وہ گُرو تھے اور میں ایک معمولی سا چیلا۔ جب کبھی مجھ سے متفق نہ ہوتے تو مجھے بے وقوف کہہ دیا کرتے۔ اُن کی بیوی اکثر احتجاج کرتیں: 'اگر تم ایسا ہی برتاؤ کروگے تو اپنے اکیلے دوست کو بھی کھو دوگے۔' میں بہر حال انھیں کھو دینے کا ارادہ نہیں رکھتا تھا، اور میں سمجھتا ہوں وہ بھی یہ نہیں چاہتے تھے۔ ان کی کئی کتابوں میں میرے حوالے تو موجود ہیں لیکن اپنے دوسرے ہندستانی مداحوں میں کسی اور کا حوالہ انھوں نے نہیں دیا۔ مجھے معلوم تھا وہ ہندستان سے پیار کرتے ہیں لیکن ہندستانیوں کو ہضم نہیں کر پاتے تھے۔ جب وہ میکس میولر Max Muller کی سوانح حیات لکھنے کے لیے انگلینڈ گئے تو مجھے محسوس ہوا وہ کبھی ہندستان واپس نہیں آئیں گے۔ وہ زندگی بھر آکسفرڈ میں ہی مقیم رہے۔

رُتھ جھاب والا سے دوستی پہلے بہت دھیمی رفتار سے بڑھی۔ وہ پولستانی (پولینڈ کی) یہودی اصل کی شرمیلی، خاموش طبع خاتون تھیں۔ جب وہ دلہن بن کر ہندستان آئی تھیں تو اپنے آرکیٹیکٹ شوہر سمیت ہر ہندستانی شئے، انھیں اچھی لگتی تھی۔ آس پاس یہ کہانی سننے میں آتی تھی کہ اُن کی ماں اِس شادی کے سخت خلاف تھیں۔ انگلینڈ میں جب انھوں نے رُتھ کا ایک نوجوان پارسی طالبِ علم سے میل جول بڑھتے دیکھا تبھی ان کا ماتھا ٹھنک گیا تھا۔ پھر جب رُتھ نے اُس سے شادی کے

فیصلے کا اعلان کیا تو کہتے ہیں کہ ماں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا، 'وہ تو گوئے (Goye) بھی نہیں ہے' ('گوئے' حقارت سے اس یہودی کو کہتے ہیں جس کا نام یہودیوں جیسا نہ ہو)۔ دونوں میں کس قدر محبت تھی اس کا اندازہ اِس سے لگا لیجیے کہ رُتھ کا پاؤں ہر دوسرے سال بھاری ہو جاتا تھا۔ ان کی تین پیاری بیٹیاں ہیں۔

رُتھ سے میری واقفیت تب ہوئی جب میں آل انڈیا ریڈیو کی خارجہ سروس میں انگریزی کے شعبے کا انچارج تھا۔ میں نے انھیں اپنی ریڈیو سروس کے لیے گفتگو ریکارڈ کرانے کی دعوت دی تھی۔ انھوں نے بہت عمدہ اسکرپٹ تحریر کیا اور ریکارڈنگ کراتے ہوئے شاذونادر ہی انھیں کوئی جملہ دوہرانا پڑا۔ ان چند منٹوں کے دوران ہی جب میں انھیں اپنے کمرے سے اسٹوڈیو تک چھوڑنے گیا، اور وہ ایک کپ کافی کے لیے ٹھہریں، میں انھیں اعتماد میں لینے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ وہ بہت ہی کم گو تھیں۔ میرا خیال ہے کہ اسرائیل نوازی کے میرے شدید جذبات (میں نے انڈو اسرائیل فرینڈشپ سوسائٹی کے نام سے ایک تنظیم بنا رکھی تھی) نے میری طرف اُن کی سرد مہری کو پگھلا دیا تھا۔ وہ شدید قسم کی صیہونیت نواز تھیں۔

پہلی مرتبہ جب وہ اور ان کے شوہر ہمارے یہاں رات کے کھانے پر آئے اور نیرد چودھری، ان کی بیوی اور مہرہ مسانی بھی وہاں موجود تھے تو پوری شام دونوں ایک دوسرے سے ہی چپکے رہے۔ جھاب والا اُکھڑے اُکھڑے مزاج کے آدمی تھے اور صرف ان لوگوں سے بے تکلف ہوتے تھے جنھیں جانتے ہوں۔ اس کے بعد جب بھی ہم نے دونوں کو ڈنر پر بلایا تو وہ دیگر مہمانوں کے سلسلے میں ہمیشہ محتاط رہے۔ رُتھ کے ابتدائی دو ناولوں نے دہلی کے سفارت خانوں میں ان کے بہت سے غیر ملکی مدّاح پیدا کر دیے تھے جو اُن سے ملنے کی خواہش رکھتے تھے۔ میں نے دیکھا کہ کوئی جرمن کتنا بھی نازی مخالف کیوں نہ رہا ہو، رُتھ اس سے مشکل سے بات کر پاتی تھیں۔ ہماری بیش تر پارٹیاں جھاب والا میاں بیوی، صرف قریبی دوستوں، مہرہ مسانی، نیرد چودھری، مسز چودھری اور بعد میں برطانوی ہائی کمشنر کی بیوی کیتھرین فری مین کی چھوٹی سی ٹولی تک محدود ہو گئی تھیں۔

رُتھ بہت ہی کوتاہ بیں تھیں اور برسوں دہلی میں رہنے کے باوجود بہت بنیادی قسم کی ہندستانی ہی بول اور سمجھ سکتی تھیں۔ نچلے متوسط طبقے کے ان لوگوں سے اُن کی ذاتی واقفیت بہت کم تھی جن پر وہ لکھا کرتی تھیں۔ ان کے شوہر ایک عمدہ قصہ گو اور بہترین نقال (mimic) تھے۔ رُتھ والا ہندستانیوں کو شوہر کی آنکھوں سے دیکھتیں مگر ان کے تخلیقی تصور کی پرواز ان کی تحریروں کو شہ پاروں میں تبدیل کر دیتیں۔

اکثر گرمیوں میں جھاب والا میاں بیوی کسولی آتے اور وہاں ہمارے بنگلے راج وِلا سے نیچے کی طرف نزدیک ہی واقع ال ایشیا ہوٹل میں ٹھہرتے تھے۔ دوسرے تیسرے دن وہ ہمارے گھر آتے جاتے تھے۔ ایک مرتبہ میں ان کی لمبی چوڑی اسٹیشن ویگن میں، ان کے ساتھ دہلی تک گیا۔ ان کی ایک لڑکی کو راستے بھر متلی آتی رہی اور کار بھی کچھ تکلیف دینے لگی۔ جھاب والا نے پانی پت بازار میں ایک میکینک کی دوکان پر گاڑی روکی۔ وہاں جلد ہی متجسس تماشائیوں نے ہمیں گھیر لیا۔ جھاب والا بڑے خوب صورت، بے فکرے خوش دل نوجوان نظر آتے تھے۔ ان کی گوری 'میم صاحب' اور تین پیاری پیاری لڑکیاں دیکھنے میں ایک نفیس فیملی پکچر پوسٹ کارڈ کی طرح دکھائی دے رہے تھے۔ مجھے غالباً اُن کا ڈرائیور سمجھا جا رہا تھا۔ جھاب والا بھیڑ دیکھ کر بے چین ہونے لگے اور لوگوں سے بولے، 'بھائی یہ کوئی تماشہ ہے کیا؟' کچھ لوگ پلٹ کر چلے گئے مگر اُن کی جگہ دوسرے آ گئے۔ جھاب والا کی آواز بلند ہوگئی۔ تبھی کسی نے کہا، 'کوئی ایکٹر معلوم ہوتا ہے۔' یہ جملہ جھاب والا کو برا لگا اور فوراً برس پڑے، 'ایکٹر ہوگا تیرا باپ، ایکٹر تیری ماں، ایکٹر تیری بہن، ایکٹر تیری بیٹی...' یہ تیور کام کر گیا۔ بھیڑ چھٹ گئی۔

رُتھ جھاب والا کے ناولوں کو اشاعتی ترتیب میں پڑھا جائے تو پڑھنے والے کو ہندستان اور ہندستانیوں کے لیے ان کی سحر زدگی میں کمی آتی ہوئی محسوس ہوگی۔ یہ عمل ان کے بہترین ناول 'ہیٹ اینڈ ڈسٹ' Heat and Dust (دھوپ اور دھول) میں مکمل ہو جاتا ہے جس نے انھیں بُکر پرائز دلایا۔ میں نے محسوس کیا کہ نیرد چودھری کی طرح وہ بھی ہندستان چھوڑ دیں گی اور یوروپ یا امریکہ میں جا بسیں گی۔ جب تک وہ یہ فیصلہ کرتیں ان کے کئی ناول اسماعیل مرچنٹ اور جیمس آئیوری کی ٹیم نے فلموں میں ڈھال دیے۔ کچھ اور ناولوں پر فلمیں بننے والی تھیں۔ ان کے فلم ساز نیویارک میں رہتے تھے۔ اس لیے رُتھ نے نیویارک کو ہی چُن لیا۔ تب تک ان کے شوہر پر منکشف ہو چکا تھا کہ وہ عمارتوں کے ڈیزائن بنانے کے علاوہ اُن کی تصویر کشی بھی کر سکتے ہیں۔ دہلی کی قدیم یادگاروں کے جو خاکے انھوں نے بنائے وہ بہت جلد مشہور ہو گئے۔

رُتھ نے مجھے انیتا ڈیسائی سے متعارف کرایا۔ وہ ایک بزنس ایگزیکٹو کی آدھی یہودن اور آدھی بنگالن بیوی تھیں۔ کمزور اور نازک سی خوب صورت لڑکی جس کے دو چھوٹے بچّے تھے۔ مجھے لگا کہ وہ رُتھ سے متاثر تھی اور اُن کی یہودیت دونوں کو نزدیک لے آئی تھی۔ دونوں کی تحریروں میں ایک واضح مماثلت تھی اور انیتا بھی اپنے ہم وطنوں کے مقابلے میں غیر ملکیوں کے درمیان زیادہ خوش رہتی تھی۔ ایک بار گرمیوں میں وہ کسولی آئی۔ اس سال جنگلوں میں زبردست آگ لگی تھی جس نے

جلد آگ پکڑ لینے والے چیڑ کے درختوں سے بھرے پہاڑی علاقے کو تباہ کر ڈالا تھا۔ کچھ گھر بھی جل کر خاک ہو گئے تھے۔ انیتا کا ناول 'فائر آن دی ماؤنٹین' Fire on the Mountain (پہاڑ پر آگ) اسی تجربے کی یادگار ہے۔ رُتھ کی طرح انیتا کو بھی اپنی یہودی وراثت کا احساس رہتا تھا۔ اُس کا ناول 'بامگارٹنرس بامبے' (Baumgartner's Bombay) ایک یہودی فیملی کے ارد گرد گھومتا ہے۔

آل انڈیا ریڈیو میں جو دو سال میں نے گزارے ان کے دوران میرے دل میں ایک ایسے شخص کے بارے میں لکھنے کی خواہش پیدا ہوتی گئی جسے بعد میں ہندستان کے جان ماسٹرس (John Masters) (برٹش ناول نگار جو ہندستان کی فوج کا لیفٹننٹ جنرل تھا) کے طور پر جانا گیا۔ جان ماسٹرس کی طرح منوہر (میک) ملگاؤنکر بھی فوج میں رہ چکا تھا۔ وہ بہت اچھا شکاری تھا اور ٹریول ایجنسیوں کے لیے غیر ملکی سیاحوں کو شیروں کے شکار پر لے جاتا تھا۔ جلد ہی اُسے خوب صورت جانوروں کے قتل سے کراہت ہونے لگی اور اس نے یہ کام چھوڑ دیا۔ اُس نے مجھے اپنی لکھی ہوئی ایک مختصر کہانی دکھائی جو اس بارے میں تھی کہ اس نے کس طرح ایک غیر معمولی طور پر موٹے تگڑے اور خوب صورت شاندار، نوجوان مگر بے وقوف شیر کی جان بچائی جسے سڑک کے بیچوں بیچ آ کر انگڑائیاں لیتے رہنے کی عادت پڑ گئی تھی۔ رائفل سے لیس کسی بھی شخص کے لیے وہ بطخ جیسا آسان شکار ثابت ہو سکتا تھا۔ میک نے اسے خبردار کرنے اور یہ بتانے کے لیے اس کے قریب سے فائر کیے کہ انسان کتنا خطرناک جانور ہے اور اُس سے ہمیشہ دوری بنائے رکھنے میں ہی عافیت ہے۔ شیر فوراً اپنی نمائش سے باز آ گیا۔ میں نے وہ افسانہ ریڈیو پر نشر کرایا۔ اس کے بعد میک ملگاؤنکر بالکل نہیں رُکا اور اُس کے قلم سے ناولوں کی جھڑی لگ گئی، جنھوں نے تیزی سے اس کی شخصیت سے مردانہ پن کے اظہار کو کُھرچ ڈالا اور اس میں ڈرامائی انداز اپنانے کی حِس شدید ہو گئی۔ انگلینڈ اور امریکہ میں انھیں بہت پسند کیا گیا۔ مہاراشٹر کا ہونے کی وجہ سے انھوں نے مراٹھا سورماؤں پر بہت سے تاریخی ناول بھی لکھے۔ دھڑا دھڑ کتابیں لکھتے ہوئے میک کو محسوس ہوا کہ وہ سونے کی ایک کھان کے اوپر بیٹھے ہوئے ہیں جو اُن کی آبائی جائداد کی شکل میں گوا (Goa) سے زیادہ دور نہیں تھی۔ اب وہ کسی انگلش کاؤنٹی کے شریف زادے کی طرح اپنے وسیع و عریض مکان میں رہتے ہیں جہاں ایک بڑا سا باغ اور نہانے کے لیے نجی تالاب بھی ہے۔ کتابیں اور اخباروں کے لیے کالم لکھتے وقت اسکاچ (وہسکی) اور فینی Feni (گوا کی مشہور شراب) ان کے ساتھ رہتی ہے۔

میں اب بھی زندگی کے اس دور میں تھا جب میں سمجھتا تھا کہ جو بھی اچھا لکھتا ہے وہ اس

لائق ہے کہ اُسے جانا جائے، اُس سے ملا جائے۔ اس لیے اپنی عادت کے خلاف میں نے ششی براتا سے دوستی قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ یہ اُن کا پورا اصلی نام نہیں تھا بلکہ بنگالی برہمنی نام ششی براتا بھٹاچاریہ کا چھوٹا روپ تھا۔ میں انگلینڈ میں اُن کا سوانحی ناول کنفیشنز آف این انڈین وومن ایٹر Confessiaons of an Indian Woman-eater (ایک ہندستانی عورت خور کے اعترافات) پڑھ چکا تھا۔ میں نے اس قدر کھلے جنسی تلذذ سے بھری کوئی کتاب نہیں پڑھی جو ایک ایسے عورت باز کی جنسی مہم جوئی کے قصے بیان کرتی ہے جو عورتوں کے بس پیچھے ہی پڑا رہتا تھا۔ السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا The Illustrated Weekly of India کے اپنے کالموں میں، میں نے کتاب کی تعریف کی تھی۔ میں نے دی اسپیکٹیٹر (The Spectator) اور The New Statesman جیسے باوقار انگریزی جریدوں میں ان کے کالم بھی پڑھے تھے جو کافی سلجھے ہوئے تھے اور قاعدے سے لکھے ہوتے تھے۔ بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ وہ دی اسٹیٹس مین (کلکتہ اور دہلی) کے لیے کام کر چکے تھے اور بہت سی وہ لڑکیاں جن کے بارے میں انھوں نے لکھا تھا، دہلی کے کافی ہاؤس کے حلقوں میں خوب جانی پہچانی تھیں اور انھیں آسانی سے شناخت کیا جا سکتا تھا۔ ظاہر ہے وہ ششی براتا کے کنفیشنز (اعترافات) سے کافی پریشان تھیں۔ تب وہ لندن میں رہ رہے تھے اور کسی قسم کی انجینئرنگ یا کیمیکل کمپنی میں کام کرتے تھے۔ شاید انھوں نے شادی بھی کر لی تھی، یا پھر وہ کسی انگریز لڑکی کے ساتھ رہتے تھے۔

ششی براتا نے مجھے لندن سے فون کیا اور بتایا کہ وہ کچھ عرصے کے لیے ہندستان آنے کا ارادہ رکھتے ہیں اور یہ کہ اگر میں السٹریٹڈ ویکلی کے لیے مضامین کا ایک سلسلہ تحریر کرنے کا کام انھیں دے دوں تو وہ اپنے قیام کا خرچ اٹھا سکیں گے۔ میں نے فوراً حامی بھر لی۔ انھوں نے کہا کہ تاج محل ہوٹل میں ان کے لیے ایک کمرہ بُک کرا دوں۔ میں نے یہ بھی کر دیا۔

جب وہ آئے تو میں نے کہا آج شام میرے اپارٹمنٹ پر شراب پینے آ جائیں۔ میں نے اپنے بیٹے راہل اور ایک خوب صورت پارسی لڑکی دینا وکیل کو بھی مدعو کر لیا جو ٹائمز آف انڈیا گروپ کے ایک رسالے میں کام کرتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ وہ چھوٹے قد کے چگّی داڑھی والے آدمی تھے جس کے منھ سے لفظ پانی کی طرح بہتے تھے۔ ابھی ہم ایک دوسرے کو جاننے کی کوشش میں ہی تھے کہ ششی اچانک دینا وکیل کی طرف مُڑے اور اُس سے پوچھا، 'کیا تم کنواری (Vergin) ہو؟'

دینا کا چہرہ نہ تو سراسیمگی سے سرخ ہوا، نہ اُس نے پلک جھپکی بلکہ مسکرا کر جواب دیا 'یہ تو کوئی مرد ہی بتا سکتا ہے،' میں نے پایا کہ ششی لوگوں کو چونکا کر اپنی جانب متوجہ کراتے ہیں۔

ششی نے ایک ہفتہ تاج میں گزارا اور بڑی فیاضی سے اپنے دوستوں کی خاطر تواضع کی۔ اپنے قیام کے اختتام پر انھوں نے بل پر اپنے نام کے دستخط کیے اور لکھا کہ بل السٹریٹڈ ویکلی آف انڈیا کے ایڈیٹر کو بھیجا جائے۔ میں نے بل کی ادائیگی سے انکار کر دیا کیوں کہ ابھی تک انھوں نے کوئی مضمون مجھے نہیں دیا تھا اور پھر میں نے صرف کمرہ ان کے نام پر بک کرایا تھا السٹریٹڈ ویکلی کے نام پر نہیں۔ ہوٹل والوں کے، ششی کے اور میرے درمیان کئی مہینوں تک سہ رخی مراسلت چلتی رہی۔ آخر ہوٹل کی ڈائرکٹر کیملیا پنجابی نے بل منسوخ کر دیا۔

سال سوا سال کے بعد ششی پھر ہندستان آئے۔ میں نے انھیں ملنے سے منع کر دیا۔ کچھ روز وہ میرے بیٹے کے ساتھ رہے، اُس سے کچھ رقم ادھار لی، اور جہاں تک مجھے معلوم ہے کبھی وہ رقم نہیں لوٹائی۔

اس کے بعد برسوں تک میں نے ششی براتا کی لکھی ہوئی کوئی کتاب پڑھی نہ کوئی مضمون دیکھا۔ یہ بڑے دُکھ کی بات تھی، کیوں کہ ابھی وہ اور بہت کچھ لکھ سکتے تھے۔

معاصر ادیبوں میں، وی ایس نائپال کو میں بہترین ادیبوں میں شمار کرتا ہوں۔ اُن کا جو پہلا ناول میں نے پڑھا وہ تھا: اے ہاؤس آف مسٹر بسواس A House of Mr Biswas۔ حالاں کہ میں کبھی کیریبیائی ملکوں میں نہیں گیا جس سے میں وثوق سے کہہ سکوں کہ یہ ناول وہاں بسے ہوئے ہندستانیوں کے حالات کی صحیح عکاسی کرتا ہے یا نہیں۔ پھر بھی تمام کردار جیتے جاگتے معلوم ہوتے تھے جو بڑی مذاقیہ باتیں کرتے ہیں۔ انگریزی ادب کی دنیا میں جب نائپال ابھرتے ہوئے ستارے کے طور پر دیکھے جانے لگے تو اس کے کچھ عرصے بعد وہ اپنے اجداد کی سرزمین کو دیکھنے کے لیے ہندستان کے دورے پر آئے۔ ان کے ساتھ ان کی بیوی بھی آئیں جو بہت ہی ناخوش دکھائی دینے والی انگریز خاتون تھیں۔ اُس وقت کی دہلی میں جو کچھ انھوں نے دیکھا تھا اُس سے دونوں کے تصورات کو زبردست ٹھیس لگی تھی۔ نائپال توقع کرتے تھے کہ ہندستان کا فرزند ہونے کی بنا پر ان کی زبردست پذیرائی ہوگی، اور شاید وہ اپنی بیوی کو بھی دکھا سکیں گے کہ یہاں انھیں کتنا پسند کیا جاتا ہے مگر ایسا اس لیے نہیں ہوا کہ اُس وقت تک انھیں صرف ادب کے پارکھیوں نے ہی پڑھا تھا جو ہر جگہ ایک چھوٹی اقلیت ہوتے ہیں۔

میں ان کا گائیڈ بن گیا۔ انھیں اپنے دوستوں کے گھر لے گیا جن میں کئی نے ان کی کتابیں پڑھی تھیں۔ ان کے عزّتِ نفس کے احساس کی بحالی کے لیے میں انھیں کتابوں کی دو کانوں پر لے

گیا تا کہ انھیں دکھا سکوں کہ ان کی کتابوں کی کس قدر مانگ ہے۔ دونوں کو میں سورج کنڈ لے گیا۔ فروری کے آخری دن تھے اور قدیم زمانے کی دہلی کے کھنڈروں کے قریب کی یہ وادی پھولوں سے لدے پلاش کے درختوں سے جگمگا رہی تھی۔ ہم نے تغلق آباد قلعے کی زبردست دیواروں کے سایے میں سینڈوچ اور گرم کافی کا ناشتہ کیا۔ نزدیکی گاؤں کے بچّے وہاں آئے اور ہمیں احمقانہ انداز میں گھورنے لگے۔ وہ پھٹے پرانے کپڑوں میں تھے، کئی کی ناک بہہ رہی تھی، میلی آنکھوں سے مکھیاں چپکی جا رہی تھیں۔ اپنی تصنیف، ایریا آف ڈارک نیس Area of Darkness میں نائپال نے سورج کنڈ کے قابلِ دید مناظر کو صرف چار لفظوں میں نمٹا دیا لیکن گاؤں کے گندے بچّوں کا بیان بڑی تفصیل سے تحریر کیا۔ ایسا ہی انھوں نے کشمیر کے زعفران زاروں کا بیان کرتے ہوئے کیا اور موسمِ خزاں میں کھلے ہوئے زعفران کے پھولوں کا سرسری ذکر کرتے ہوئے آگے نکل گئے مگر رفعِ حاجت کے لیے اپنے لمبے لبادے (فرن) کو اوپر اٹھاتی کشمیری عورتوں کے بارے میں بڑی تفصیل سے لکھا۔ لگتا ہے غلاظت اور گندگی سے نائپال کو کچھ زیادہ ہی لگاؤ تھا۔

وہ تنک مزاج بھی بہت تھے۔ جسمانی ربط سے بچتے تھے اور کوئی شخص استقبال کرتے ہوئے ان سے بغل گیر ہونے کی کوشش کرتا تو اسے کراہت سے پیچھے دھکیل دیتے تھے۔ تصویر کھینچے جانے سے بھی انہیں الرجی تھی۔ بعد کے ہندستانی دوروں میں ان کی بڑی آؤ بھگت ہوئی جس کے وہ مستحق بھی تھے۔ باہر جانے کے لیے مدعو کیے جانے کے بڑے مشتاق رہتے تھے۔ اِس سے انھیں اپنی کتاب لکھنے کے لیے مواد مل جاتا تھا۔ میں انھیں ایک پارٹی میں لے گیا جہاں مجھے بھی مدعو کیا گیا تھا۔ ہم وہاں سب سے پہلے پہنچنے والوں میں شامل تھے۔ دیوار کے کنارے بہت ساری خوب صورت عورتیں قطار بند کھڑی تھیں۔ ہم سیدھے ان کی طرف بڑھ گئے تو پتا چلا وہ انگریزی نہیں بولتی تھیں اور سب کال گرلز تھیں جو بوریت محسوس کرنے والے کاروباریوں کا جی بہلانے کے لیے بلائی گئی تھیں۔ میں انھیں اور ان کے رفیق کو انیس جنگ کی طرف لے گیا جہاں کابینہ کے وزیر رام نواس مردھا موجود تھے۔ مردھا نے نائپال کی ساری کتابیں پڑھ رکھی تھیں۔ وہ شام اچھی گزری۔

کم سے کم دو مواقع پر نیویارک ٹائمز کے ادبی شعبے کے مدیر نے مجھے وی ایس نائپال کا تعارف لکھنے کے لیے تیار رہنے کو کہا کیوں کہ اسے توقع تھی کہ اُس سال ادب کا نوبیل پرائز نائپال کو ملنے والا ہے۔ میں نے اپنے لکھے ہوئے نوٹ ٹھیک کر لیے۔ یہ شاندار انعام پوری طرح مستحق ہونے کے باوجود نائپال کو نہیں ملا۔ اس وقت یہ لگتا تھا کہ انگریزی میں لکھنے والے کسی غیر سفید فام شخص کو وہ لوگ یہ انعام کبھی نہیں دیں گے۔ برٹش حکومت نے کچھ ترمیم کرتے ہوئے نائپال کو سر

کے خطاب (نائٹ ہڈ Knighthood) سے نوازا، مگر یہ نوبیل پرائز ملنے جیسی بات نہ تھی۔ نائپال نے کبھی اپنے نام سے پہلے 'سر' نہیں لگایا۔ مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ جب انھیں یقین ہو گیا کہ انھیں نوبیل پرائز نہیں ملے گا تبھی سے ان کی تحریر کے معیار میں گراوٹ آتی گئی۔

وِدیا نائپال کے توسط سے مجھے اُن کی والدہ اور چھوٹے بھائی شِوا سے ملنے کا بھی موقع ملا۔ میں نے محسوس کیا کہ نائپال دونوں کو زیادہ وقت نہیں دیتے تھے۔ نائپال کی ماں کئی مرتبہ ہمارے ساتھ کھانے میں شریک ہوئیں۔ اُن کے رویّے سے صاف ظاہر تھا کہ اپنے بیٹے شِوا سے ان کا زیادہ لگاؤ تھا۔ میں انھیں کتابوں کی کچھ دوکانوں پر لے گیا۔ وہاں وی ایس نائپال کی کتابیں قطاروں میں نمائش کے لیے رکھی ہوئی تھیں لیکن شِوا کی کتاب شاید ہی کسی کے پاس رہی ہو۔ اُن کی ماں دوکانداروں سے پوچھتیں، 'تم لوگ میرے شِوا کی اور کتابیں کیوں نہیں رکھتے؟' ان کے چند دوست بھی تھے مگر مجھے شبہ ہے کہ وہ ہندستان کے دورے سے زیادہ خوش نہیں تھیں۔

شِوا سے میری کم ہی ملاقاتیں ہوئیں (میرا بیٹا زیادہ ملتا رہا) مگر لگتا تھا کہ وہ اپنے بھائی اور ماں سے زیادہ ہندستان کا لطف لے رہا تھا۔ وہ خوب اِدھر اُدھر جاتا تھا اور آسانی سے دوست بنا لیتا تھا۔ میرا خیال تھا کہ وہ لندن یا ٹرینیڈاد Trinidad کی بجائے ہندستان میں گھر بنانا زیادہ پسند کرے گا۔

ایک کرسمس پر گروو پریس Grove Press کے میرے امریکی پبلشر بارنی روزیٹ Barney Rosset نے ایلن گنسبرگ Allen Ginsberg کی نظم دی ہاؤل The Howl مجھے تحفے میں بھیجی۔ میں نظم کی آتشی توانائی سے بے حد متاثر ہوا اور شکریے کے طور پر اُسے جو خط لکھا اس میں شاعر کے بارے میں مزید معلومات بھیجنے کے لیے کہا۔ چند ماہ بعد میں نیویارک گیا تو اپنے دوستوں، کولمبیا یونی ورسٹی کے پروفیسر جان ہزارڈ Joh Hazard اور ان کی بیوی سوزن کے یہاں ٹھہرا ہوا تھا۔ بارنی روزیٹ نے مجھے گرین وچ ولیج کے ایک ریستوراں میں رات کے کھانے پر مدعو کیا۔ وہاں ایلن گنسبرگ اُس کا دوسرا مہمان تھا۔ گنسبرگ بڑی حد تک سامیوں جیسا تھا، اور قصداً میلا کچیلا اور گندا سا بنا ہوا تھا۔ اس نے مجھے چونکانے کی کوشش کی اور چھوٹتے ہی سوال داغ دیے: 'کیا تم مشت زنی کرتے ہو؟ کیا تم اغلام باز ہو؟ کیا تم حشیش لیتے ہو؟'۔ مجھے یہ سب بچکانہ سا لگا۔ وہ اپنے لیے سگریٹ رول کرنے لگا۔ اس کے تمبا کو میں کوئی سفید سفوف بھرا اور چند گہرے کش لے کر دھواں نتھنوں سے نکالتا رہا۔ اس نے پوچھا، 'کیا تم بھی دم لگاؤ گے؟'۔ میں نے کہا، 'لگاؤں گا۔ مگر میں نہیں جانتا کہ دھوئیں سے کس طرح سانس لیتے ہیں۔ مجھے کچھ دو تو رات کو بستر پر

جانے سے پہلے کوشش کر کے دیکھوں گا۔'

ہزارڈ اور اس کی بیوی کے ساتھ گھر پہنچ جانے کے بعد میں نے گنسبرگ کی دی ہوئی حشیش ملی سگریٹ پینے کی کوشش کی۔ سگریٹ پیتے ہی زور کی کھانسی آئی مگر کسی قسم کے فریبِ تخیّل جیسا میرے اندر کچھ بھی ظہور پذیر نہیں ہوا۔ دراصل میں جانتا ہی نہیں تھا کہ دھواں اندر کیسے کھینچا جاتا ہے۔

دو سال بعد گنسبرگ اپنے بوائے فرینڈ پیٹر اورلووسکی Peter Orlovsky کے ساتھ میرے گھر کے دروازے پر موجود تھا۔ دونوں کھادی کی قمیص، لنگی اور سینڈل پہنے تھے۔ داڑھی بڑھی ہوئی تھی، بال بکھرے تھے اور کافی بے ترتیب نظر آ رہے تھے۔ گنسبرگ پست قامت اور گہرے رنگ کا تھا اور ہندستانیوں جیسا نظر آ رہا تھا مگر اورلووسکی بلند قامت اور گوراچٹا تھا اور ہندستانی پہناوے میں بھی کسی اسکینڈی نیویائی جیسا ہی دکھائی دیتا تھا۔ اس ملاقات کے بعد کئی مہینوں تک وہ اس لیے نظر نہیں آئے کیوں کہ دونوں وارانسی، پٹنہ، کلکتہ گھومتے رہے تاکہ ہندوؤں کی زیادہ سے زیادہ زیارت گاہوں کی سیر کر سکیں۔ وہ سادھوؤں کے ساتھ رہتے، چلم میں گانجا پیتے، ندیوں کے کنارے گھاٹوں پر کھلے میں سو جاتے جہاں قریب ہی مردے جلائے جا رہے ہوتے۔ اس سب کے دوران شاعری بھی کرتے اور ایک دوسرے سے ہم بستر بھی ہوتے رہتے۔ ہندستان سے ابھی ان کا دل نہیں بھرا تھا اور ان کے ویزا کی مدت ختم ہونے کو تھی، اس لیے وہ امریکی سفارت خانے پہنچے اور اپنے ویزا کی مدت بڑھوانے میں مدد کی درخواست کی۔ قونصل کے افسر نے انھیں صلاح دی کہ وہ کسی ہندستانی باشندے سے کاغذات لکھوا کر لائیں جن میں وہ ان کے اچھے کردار کی توثیق کر دے۔ وہ میرے پاس آ گئے۔ تب تک گنسبرگ پہلے سے کہیں زیادہ جھبرا ہو گیا تھا۔ اس کے بال اور لمبے ہو گئے تھے۔ داڑھی بڑھ کر بری طرح پھیل گئی تھی۔ جسم بھی کچھ فربہ ہو گیا تھا۔ اس کا دوست اورلووسکی اُسی کا گوراچٹا روپ تھا۔ انھوں نے اب تک جو کچھ دیکھا اور کیا تھا سب مجھے تفصیل سے بتایا، جس میں کچھ بھی ایسا نہیں تھا جس سے وہ اچھے کردار کی توثیق کے حق دار محسوس ہوں۔ پھر بھی میں نے وہ لکھ دیا جو وہ مجھ سے لکھوانا چاہتے تھے۔ حکومتِ ہند نے ان کے ویزا میں توسیع کی منظوری دے دی۔ اس کے بعد گنسبرگ یا اورلووسکی مجھے دوبارہ نہیں دکھائی دیے۔

گنسبرگ تب پرنسٹن آیا تھا جب میں وہاں پڑھایا کرتا تھا۔ اب وہ ایک مسلکی شخصیت میں ڈھل چکا تھا اور اس کی شاعری سننے کے لیے طلبہ کی بڑی بھیڑ امڈنے لگی تھی۔ میں نے اسے

اُس کے ہوٹل میں فون کیا۔ اس نے بے حد جوشیلے انداز میں جواب دیا مگر مجھے محسوس ہوا کہ وہ مجھے پہچان نہیں پا رہا تھا۔

حال ہی میں اس کی وہ نظمیں پینگوئن (انڈیا) کو پیش کی گئیں جو اس نے ہندستان میں لکھی تھیں۔ میرے رفیق، ڈیوڈ دیویدار اور ضمیر انصاری اس پیشکش کو قبول کرنے کے حق میں تھے کیوں کہ گنسبرگ کا امریکی پبلشر بہت کم رقم کے عوض یہ نظمیں برائے اشاعت دے رہا تھا۔ انھوں نے نظموں کا امریکی اڈیشن مجھے منظوری کے لیے بھیجا۔ اتفاق سے (اور خوش قسمتی سے بھی) میں نے کالی گھاٹ پر لکھی ہوئی نظم کا ایک بند پڑھ لیا۔ گنسبرگ نے اس میں ہندو دیویوں کی تعریف کے جوش میں یہاں تک کہہ ڈالا کہ 'وہ عظیم ہیں کیوں کہ وہ سبھی طوائفیں تھیں'۔ میں نے فوراً اپنے رفیقوں کو فون کیا۔ یہ سنتے ہی وہ چلّائے، 'اوہ میرے خدا!'۔ انھوں نے کہا، 'یہ بند ہمیں فوراً نکال دینا ہوگا'۔ ہم نے نکال دیا۔ یہ زمانہ وہ تھا جب 'شیطانی آیات' Satanic Verses چھاپنے پر پینگوئن۔ وائکنگ کے خلاف بنیاد پرست مسلمانوں کا غصہ عروج پر تھا۔ سلمان رشدی نے جو کچھ اس کتاب میں پیغمبر حضرت محمدؐ کی بیویوں کے بارے میں لکھا تھا، گنسبرگ کے ہندو دیویوں کے بارے میں ظاہر کیے گئے تاثرات اُس سے کہیں زیادہ قابلِ اعتراض تھے۔ مجھے اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ اگر ہم نے ہندستان پر گنسبرگ کی نظمیں جوں کی توں چھاپ دی ہوتیں تو ہندستان میں پینگوئن کا، اس کے مالکوں آنند بازار پتریکا والے سرکار کنبے کا، ڈیوڈ دیویدار اور ضمیر انصاری اور میرے کریر کا بھی کریر کا خاتمہ ہو چکا ہوتا۔

کچھ زیادہ ادیب کسولی نہیں آتے۔ پھر بھی ہندی کے جانے مانے ناول نگار اُپیندر ناتھ اشک اور راجندر یادو جو کلیان ہوٹل میں ٹھہرے ہوئے تھے ایک بار مجھ سے ملنے آئے۔ میں انھیں ناموں سے جانتا تھا لیکن ان کی کوئی چیز پڑھنے کا اتفاق نہیں ہوا تھا۔ دونوں مجھے ہندی ادب میں اپنی کامیابیوں کے بارے میں بتانے کو بے تاب تھے۔ یادو نے اپنی تعریف سے کسی قدر گریز کیا اور زیادہ تر اپنی بیوی منو بھنڈاری کی تعریف کی جو خود بھی ایک مصنفہ تھیں اور اپنے ایک ناول مہا بھوج سے انھوں نے بے حد مقبولیت پائی تھی۔ یہ ایک کثیر الاشاعت ناول تھا اور اس پر فلم بھی بنی تھی۔ ایک صبح ناشتے پر اشک نے میری بیوی کو بتایا کہ جب وہ سات سال کے بچّے تھے تبھی انھیں احساس ہو گیا تھا کہ ایک دن وہ 'مہالکھاری' (عظیم مصنف) بنیں گے۔ وہ ایک اچھے داستان گو تھے۔ پہلی بیوی کے ساتھ، جس سے وہ چھٹکارا پانا چاہتے تھے، ان کے جھگڑے جتنے ظالمانہ ہوتے تھے اتنے

ہی مضحکہ خیز بھی تھے۔ اشک نے بڑی تعداد میں ناول تصنیف کیے تھے اور الہ آباد میں ان کا اپنا ذاتی پبلشنگ ہاؤس تھا۔ اس امتیازی حیثیت کے باوجود روپے پیسے کے ہمیشہ ضرورت مند رہتے تھے۔ ایک مرتبہ انھوں نے اچانک اعلان کیا کہ لکھنے لکھانے میں چوں کہ کوئی پیسہ ویسہ نہیں ملتا اس لیے اب وہ لکھنا بند کر رہے ہیں اور اس کی بجائے سبزی کی دوکان کھولیں گے کیوں کہ ٹماٹر اور گوبھی بیچنے میں ناول لکھتے رہنے سے کہیں زیادہ آمدنی ہو جاتی ہے۔ اس ترکیب نے انھیں بڑی شہرت دلائی۔

تصنیف کی دنیا میں انکساری زیادہ نہیں چلتی۔ ہندستانی مصنف چوں کہ یوروپی مصنّفین کے مقابلے میں کم نفیس الطبع ہوتے اس لیے خودستائی کو بے شرمی تصور نہیں کرتے۔ علاقائی زبانوں کے مصنف بڑھا چڑھا کر اپنے کارناموں کا بیان کرتے ہیں۔ جدید زمانے کے مصنف اپنی سالگرہ کی تقریبات منعقد کراتے ہیں، ہم جولیوں سے اپنی تعریفیں کراتے ہیں اور 'ابھینندن گرنتھ' (یادگاری تعریفی مجلّے) چھپواتے ہیں اور انھیں تقسیم کرتے ہیں۔

انگریزی میں لکھنے والے کچھ ہندستانی مصنف بھی اپنی ثنا خوانی کرانے میں پیچھے نہیں رہتے۔ چوں کہ بہت سے لوگ کتابیں نہیں پڑھتے، سیاست داں اور سرکاری ملازمین تو اور بھی کم پڑھتے ہیں، اور عوام کا حافظہ بھی کم زور ہوتا ہے، اس لیے، اپنا ڈھول آپ بجانے کے اچھے خاصے فائدے بھی ہوتے ہیں۔ دوسرے درجے کے مصنف ادبی ایوارڈ وصول کر لیتے ہیں جو ایسے ججوں کی صلاح پر دیے جاتے ہیں جنھوں نے ان کی کوئی تصنیف نہیں پڑھی ہوتی۔ انھیں سفارتی ذمہ داریاں دی جاتی ہیں اور پارلیمنٹ کے ایوانِ بالا کے لیے نامزد کر دیا جاتا ہے۔ جو لوگ دوسرے درجے کے ادیبوں کو اس قسم کے اعزاز دینے پر احتجاج کرتے ہیں انھیں حاسد کہہ دیا جاتا ہے۔ اعزازات کے لیے لوگوں کی حمایت حاصل کرنے کے مقصد سے مہم چلانا ایک عام بات ہو گئی ہے۔

سب سے عجیب اور مکروہ معاملہ یہ ہے کہ ہندستانی ادیب رہ رہ کر یہ دعویٰ کرتے رہتے ہیں کہ ان کے نام نوبیل انعام کے مستحقین کی مختصر فہرست میں آ گئے ہیں۔ اس اعلا ترین ادبی اعزاز کے شدید ترین خواہش مندوں میں سب سے اوّل میرے دوست گووند دیسانی تھے۔ انھوں نے صرف ایک ناول *All About H. Hatterr* اور محض ایک مختصر ڈراما *Hali* تحریر کیا تھا۔ Hatter بلاشبہ ایک حیران کن حد تک بہترین تحریری شاہکار تھا لیکن میرے خیال میں ایسا قطعی نہیں تھا کہ دیسانی جیسا بہت کم تخلیق کرنے والا کوئی شخص اس کے لیے نوبیل پرائز کی خواہش بھی کرنے لگے۔ پھر بھی گووند نے میری خوشامد کی کہ میں نوبیل انعام کی سلیکشن کمیٹی کے لیے حکومتِ ہند کی طرف سے اس کا نام بھجوا دوں۔ میں ان دنوں لندن میں ہندستانی ہائی کمیشن کا پریس اتاشی تھا۔ معاملہ

ڈاکٹر ایس رادھا کرشنن کے پاس بھیج دیا گیا جو اس وقت ماسکو میں ہندستانی سفیر تھے مگر انھوں نے انکار میں گول نشان لگا کر سفارش نامہ مجھے واپس بھیج دیا۔

ایک مرتبہ دہلی کے اخباروں میں پہلے صفحے پر یہ خبر چھپی کہ ہندی کے ادیب سچیدا نندواتسیائن کو جو اگییہ ½ ; v K ½ کے قلمی نام سے لکھتے تھے، بتایا گیا ہے کہ اس سال کا نوبیل انعام برائے ادب انھیں دیا جائے گا۔ اگلے کئی روز تک اخبار اس بڑے اعزاز کے بارے میں خبریں اور کپلا واتسیائن کے انٹرویو چھاپتے رہے جو تب ان کی بیوی ہوا کرتی تھیں (اور بعد میں الگ ہو گئی تھیں۔مترجم)۔ چند روز بعد اعلان آیا کہ یہ انعام اسرائیلی ادیب ایگنون Agnon کو دیا گیا ہے۔ جب اس بارے میں اگییہ اور کپلا سے پوچھا گیا کہ یہ غلط خبر کس وجہ سے پھیلی تو انھوں نے بڑی معصومانہ سی وضاحت کی کہ تارگھر کے کلرک نے Agnon کو Agyeya پڑھ لیا تھا مگر یہ تارگھر کے کس کلرک کی غلطی تھی اور کس ڈاک خانے میں ہوئی تھی یہ کبھی نہیں بتایا گیا۔ لیکن سب سے زیادہ ڈھٹائی کے ساتھ اپنی شبیہ کو ابھارنے کی کوشش ڈاکٹر گوپال سنگھ دردی نے کی تھی۔

چند سال بعد خبریں آئیں کہ ملیالم کی مشہور شاعرہ کملاداس کا نام (نوبیل) انعام کے مستحقین کی مختصر فہرست میں شامل ہو گیا ہے۔ یہ خبر بھی سارے اخباروں میں صفحۂ اول پر شائع ہوئی۔ کملا نے اپنی زبان میں بطورِ شاعرہ کافی شہرت پائی تھی اور ایک سوانحی ناول بھی تحریر کیا تھا جس میں بڑی بے باکی سے انھوں نے اپنی شادی شدہ زندگی کے جنسی معاملات کا تفصیلی ذکر کیا تھا۔ یہ کوئی اچھا ناول نہیں تھا لیکن اس سے شہرت بہت زیادہ ملی۔ میں نے کملا کے بارے میں لکھا کہ اپنے بارے میں شارٹ لسٹ ہونے کی کہانی انھوں نے ہی پھیلائی ہے اور افسوس ظاہر کیا کہ ان جیسی نفیس خاتون اپنے آپ کو اونچا دکھانے کی طمع میں اس درجہ نیچے چلے آئی۔ اس پر وہ چراغ پا ہو گئیں۔ مجھے فون ملایا اور مجھ پر چلاّنے لگیں۔ ان کے بیٹے نے مجھے قانونی نوٹس بھیجا جس میں مطالبہ کیا گیا کہ معافی مانگو نہیں تو.... مگر کچھ بھی نہیں ہوا۔

مختلف جریدوں و اخباروں کا مدیر اور ہندستان میں پینگوئین۔وائکنگ کا اعزازی مدیر ہونے کی حیثیت سے ذہین نوجوانوں کا حوصلہ بڑھانے کے لیے میں جو تھوڑا بہت کر سکتا تھا وہ میں نے ہمیشہ کیا۔ جن لوگوں میں کچھ کر گزرنے کا مادہ تھا، ان میں ایک ایم جے اکبر ہیں جو کلکتہ کے دی ٹیلیگراف The Telegraph کے مدیر کی کرسی تک پہنچے، پھر پارلیمنٹ کے رکن رہے اور سیاسی و سماجی معاملات پر کئی کتابیں لکھیں۔ ایک صاحبہ باچی کرکاریا Bachi Karkaria ہیں، جنھیں میں نے بامبے ڈائنگ کے واڈیا گھرانے پر کتاب لکھنے کے لیے شریکِ مصنف کے طور پر منتخب کیا تھا

(واڈیاز کو کتاب کا متن پسند نہیں آیا اور وہ شائع نہیں ہوئی) ۔اوبرائے ہوٹل کے مالک ایم ایس اوبرائے کی سوانح حیات لکھنے کی بات آئی تو میں نے اُن کا نام تجویز کیا اور پینگوئن-وائکنگ نے وہ کتاب شائع کی۔ رسائل، ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے مبصر کی حیثیت سے مجھے جن ابھرتے ہوئے مصنّفین کو نمایاں کرنے کا موقع ملا ان میں امیتابھ گھوش، اُپ منیو چڑجی، گیتا ہری ہرن، شمع فتح علی، ایلن سیلی، رُکن اڈوانی، رمیش مینن، مکل کیسون، اور سب سے بڑھ کر وکرم سیٹھ شامل تھے۔ دی گولڈن گیٹ *The Golden Gate* (سنہری دروازہ) پر اپنے تبصرے میں، مَیں نے لکھا کہ آخر طویل عرصے بعد ہندستان نے بین الاقوامی خصوصیت رکھنے والا ایک ادیب پیدا کیا ہے جو وطن کا نام یقیناً اونچا کرے گا۔ان کے ناول *A Suitable Boy* (موزوں لڑکا) کی کامیابی نے توثیق کی کہ میری پیش گوئی غلط نہیں تھی۔

نوجوان امیدواروں کی حوصلہ افزائی کے بھی اپنے کچھ خطرے ہیں۔جن لوگوں کو میں تصنیف کی دنیا میں لے کر آیا، ان میں مہلک نتائج سے دوچار ہونے والی ایک مصنفہ اندرانی ایکتھ - گیالتسین Indrani Aikath-Gyaltsen بھی تھی۔وہ بہار کی ایک بنگالی لڑکی تھی جس کی شادی چائے اُگانے والے اور دارجلنگ کے نزدیک ایک ٹی ایسٹیٹ کے تبّتی مالک سے ہوئی تھی۔ایک دوسرے سے ہمارا تعارف جرمنی کے سفیر کی بیوی نے کرایا تھا جو اُس کے ساتھ گلین برن ٹی ایسٹیٹ میں رہ چکی تھی۔ ہم ایک دوسرے کو خط لکھنے لگے۔ اُس نے مجھے اپنی کچھ نظمیں بھیجیں۔میں نے اسے صاف صاف لکھ دیا کہ مجھے شاعری کی کچھ زیادہ سمجھ نہیں البتہ اگر وہ ناول یا افسانے لکھے تو میں شاید کچھ مدد کر سکوں۔اُس نے اپنے خرچ سے اپنی نظمیں چھپوائیں اور ان کا انتساب میرے نام کر دیا۔ میں اس خوشامد سے خوش ہوا مگر اس پر دباؤ دیا کہ وہ فکشن کی دنیا میں آئے۔وہ اپنے ناول *Daughters of the House* (گھر کی بیٹیاں) کا ہر باب مجھے بھیجنے لگی۔ ناول کو پینگوئن-وائکنگ میں میرے رفیقِ کار ڈیوڈ دیویدار نے فوراً ہی قبول کر لیا اور پبلشروں کو انگلینڈ اور امریکہ میں چھاپنے کے لیے بیچ دیا۔اندرانی کے نئے کریر کی ابتدا ہوگئی مگر وہ بڑے جوش میں تھی اور کامیابی کے لیے بے صبر ہوئی جا رہی تھی۔اسے فوراً ہی شہرت چاہیے تھی۔ ایک بار جب وہ اور میں کلکتہ کے بُک فیئر میں تھے تو مجھ سے پوچھنے لگی: ’کوئی میرے آٹو گراف کیوں نہیں مانگ رہا ہے؟‘۔میں نے اسے یقین دلایا کہ جب وہ کچھ اور ناول لکھ لے گی تو لوگ ضرور ایسا کریں گے۔کتاب میلے کے آخری کچھ دن بچے تھے کہ اس کا نیا ناول *Cranes' Morning* ریلیز ہو گیا (اس کا انتساب بھی اس نے میرے نام کیا تھا)۔ ہندستان میں اس کے

بہت اچھے تبصرے چھپے اور غیر ملکی پبلشروں نے بھی اس کی اشاعت قبول کرلی لیکن یہ اس کے لیے کافی نہیں تھا۔ وہ چاہتی تھی کہ لوگ اسے فلمی اداکاروں کی طرح پہچانیں اور اس کے بارے میں بات کریں۔ کلکتہ کے اسٹیٹسمین والوں نے اسے اخبار کے لیے کالم لکھنے کی دعوت دی۔ اس سے وہ بے حد خوش ہوئی کیوں کہ اس کے اکثر دوست دی اسٹیٹسمین پڑھتے تھے۔ لیکن کالم نگار کے لیے جو محنت درکار ہے وہ اندرانی نہیں کرتی تھی۔ میں نے کئی بار اسے تنبیہ کی کہ جو کچھ اس کے ذہن میں آتا ہے بس وہی لکھتے رہنے سے بات نہیں بنے گی۔ دو مہینے بعد دی اسٹیٹسمین نے اس کا کالم شائع کرنا بند کردیا۔ اِس سے اُس کی خودداری کو سخت ٹھیس پہنچی۔ ان ہی دنوں گھر کے لوگوں کے ساتھ اس کے رشتوں میں بگاڑ آنے لگا۔ وہ دارجلنگ چھوڑ کر چائباسہ (تب بہار اور اب جھارکھنڈ) میں اپنے بیمار والد کو دیکھنے چلی گئی۔ انھیں دورہ پڑا تھا اور مفلوج ہو گئے تھے۔ جب انھوں نے آخری سانس لی تو وہ ان کے پاس ہی تھی۔ ماں اور بہن سے اس کی کبھی نہیں نبھی۔ ان میں باپ کی چھوڑی ہوئی کانوں اور چائباسہ کے مکان کے بٹوارے پر نااتفاقی چل رہی تھی لیکن کچھ اس سے بھی زیادہ برا خود اس کے اپنے وجود کے اندر چل رہا تھا۔ مجھے ملنے والے اس کے خط مختصر سے مختصر ہوتے گئے جن میں وہ گہری مایوسی میں گھرے ہونے کی باتیں لکھتی تھی۔ پینگوئن-وائکنگ نے اس کا تیسرا ناول بھی اشاعت کے لیے قبول کرلیا مگر اس سے بھی اس کے مزاج کی اداسی میں کوئی خاص کمی نہیں آئی۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ اس کے تیسرے ناول کا نام *Hold My Hand I am Dying* (میرا ہاتھ تھامو، میں مر رہی ہوں) تھا۔ ایک صبح وہ اپنے بستر کے قریب فرش پر بے ہوش پائی گئی۔ ڈاکٹر بلایا گیا۔ اس کے شوہر کو لانے کے لیے کسی کو کلکتہ بھیجا گیا۔ اگلے روز وہ مرگئی، اور اس وقت اس کا ہاتھ تھامنے والا کوئی نہیں تھا۔

موت سے ایک دن پہلے اندرانی نے مجھے ایک مختصر خط لکھا تھا جو دو روز بعد مجھے ملا۔ اس نے بتایا تھا کہ اندر ہی اندر کچھ اسے کچوٹ رہا ہے۔ میرا یہ شک بے سبب نہیں کہ اس نے خود اپنی جان لی تھی۔ جب سبھی کچھ اس کی خواہشوں کے مطابق ہوتا جا رہا تھا تو اپنے کریئر کا خاتمہ اس نے کیوں کرلیا؟

اس سوال کا ایک ممکنہ جواب چند ماہ بعد تب ملا جب پینگوئن-وائکنگ کو ایک قانونی نوٹس ملا کہ اس کے شائع کردہ ناول *Cranes' Morning* کے کئی حصے بیس سال پہلے شائع ہونے والے ایک امریکی ناول سے سرقہ کیے گئے ہیں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ امریکی ناول کے پبلشر کا دھیان اس طرف جانے سے پہلے اندرانی کو ملنے والے خطوط میں قارئین نے بھی اُس پر متن کی چوری کے

الزام لگائے ہوں گے۔ اندرانی کو یقیناً یہ اندازہ ہو چلا تھا کہ جلد ہی سرقے کا غبّارہ اس کے منہ پر آ کر پھٹے گا اور ایک مشہور و معروف مصنفہ بن جانے کے اُس کے خواب مٹّی میں مل جائیں گے۔ میں نے دونوں ناولوں کے متعلقہ حصّے خود پڑھ کر دیکھے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں تھا کہ اس نے امریکی ناول سے، تھوڑی بہت ترمیم کے ساتھ متن کے پورے حصّے اُٹھا لیے تھے۔ مگر یہ بھی اتنا ہی سچ تھا کہ اسے یہ سب کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیوں کہ زبان پر اسے اتنی ہی دست رس حاصل تھی جتنی انگریزی میں لکھنے والے کسی بھی اچھے ادیب کو ہوسکتی ہے۔ یہ سیدھے طور پر اس کی بے چینی اور بے صبری تھی کہ اس نے ناول کو جلد از جلد مکمل کرنے کے لیے پاگل پن سے بھرا یہ جوکھم اٹھا لیا۔ میں اسے بہت پسند کرتا تھا اور اس پر فکشن لکھنے کا دباؤ ڈالتے رہنے کے لیے میں خود کو کبھی معاف نہیں کرسکتا۔ وہ میری شاگرد، میری بیٹی، میری محبوبہ، سب ایک ساتھ تھی۔ میری مطالعہ گاہ میں اس کی فریم میں لگی ہوئی تصویر اب بھی میرے ساتھ رہتی ہے۔

مصنف بننے کے لیے کیا کرنا پڑتا ہے؟ پہلی شرط یہ ہے کہ آدمی کو مصنف بننے کا جنون ہو۔ اس محرّک کی قوت روپیہ پیسہ قطعی نہ ہو۔ پان کی دوکان کھولنے، پٹرول پمپ چلانے، یا قانون اور ڈاکٹری وغیرہ کے پیشوں میں کہیں زیادہ پیسہ مل جاتا ہے۔ صرف شہرت اور مقبولیت کی طلب ہی سب کچھ نہیں کیوں کہ یہ چیزیں آپ کو سیاست میں یا فلموں میں زیادہ آسانی سے مل جائیں گی۔ حقیقت میں دیکھا جائے تو اکثر مصنّفین کو ٹھیک سے اس کا اندازہ ہی نہیں ہوتا کہ انھوں نے یہ پیشہ کیوں اپنایا ہے تاوقتیکہ انھیں کسی باطنی طلب نے اس شعبے میں آنے کے لیے مجبور کیا ہو۔ زیادہ تر معاملوں میں یہ طلب اس وقت کمزور ہو جاتی ہے جب انھیں یہ پتا چلتا ہے کہ اس خواہش کو ایک حقیقی مصنف کا جامہ پہنانے کے لیے بہت کچھ کرنا پڑتا ہے۔ خواہش بار بار سر اٹھاتی ہے، کچھ لوگ طلب پوری کرنے لیے مختصر مضمون تحریر کرتے ہیں، نامکمل کہانیاں یا ناول لکھتے ہیں اور بالآخر یہ جان لینے کے بعد اپنی شکست قبول کر لیتے ہیں کہ اُن میں مصنف بننے کا اصلی جوہر ہے ہی نہیں۔

اکثر حساس طبع لوگوں کے باطن میں شاعری بھری ہوتی ہے جو نوعمری کے زمانے میں اُبل کر باہر آتی رہتی ہے۔ بعد کے زمانے میں یہ ابال کم ہوتا جاتا ہے۔ نثر لکھنا زیادہ مشکل کام ہے۔ اس کے لیے کلاسیکی اور جدید ادب کا وسیع مطالعہ کرنا پڑتا ہے، وسیع ذخیرۂ الفاظ درکار ہوتا ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جب تک مقصد پورا نہ ہو جائے، ثابت قدم رہنا پڑتا ہے۔ مختصر یہ کہ بے تکان کام کرنے کی سکت ہو، ضرورت پڑنے پر کورے کاغذ کے سامنے گھنٹوں بیٹھے رہنے کی ہمّت ہو،

اور یہ عزم دل میں رہے کہ جب تک کورا کاغذ تحریر سے بھر نہیں جاتا تب تک دم نہیں لینا ہے۔ ہوسکتا ہے جن جملوں سے کاغذ بھرا گیا ہے وہ بکواس ہوں، لیکن نظم وضبط کام کی چیز ہے۔ جلد ہی تحریر میں نکھار آئے گا، جلد ہی مصنف کے اندر جو کچھ سب سے اچھا ہے وہ باہر آنے لگے گا۔ میں سمجھتا ہوں روزانہ ڈائری لکھنا ایک مفید عمل ہے۔ دوستوں کو طویل خط لکھنا بھی ایک اچھی عادت ہے۔ اخباروں کے لیے مستقل کالم لکھنا، اور مقررہ وقت پر کام پورا کر لینا نظم وضبط کا بہترین وسیلہ ہے۔ تھوڑے دنوں کے لیے بھی لکھنا چھوڑ دیا جائے تو اسے دوبارہ شروع کرنے میں تکلیف ہونے لگتی ہے۔

میں نے لکھنے سے کیا پایا؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ ان اخباروں اور رسالوں سے مجھے کافی روپیہ ملا جو میرے کالم چھاپتے ہیں۔ کتابوں سے اگرچہ مجھے اتنا زیادہ پیسہ نہیں ملا۔ لیکن دونوں آمدنیوں کو ملا لیا جائے تو وہ مجھے ٹیکس دہندگان کے اوپری خانے میں لے آتی ہیں۔ میرا مسئلہ آمدنی نہیں بلکہ آمدنی ٹیکس ہے۔ لیکن پیسے سے بڑا ہے یہ اطمینان کہ لوگ مجھے پڑھتے ہیں اور ہندستان میں جہاں بھی میں جاؤں مجھے ڈھونڈ لیتے ہیں۔ توقیر و تعظیم ملنا ایک خمار انگیز تجربہ ہے۔ لیکن میرے لیے روپے پیسے یا شہرت سے بڑی چیز ہے لکھنے لکھانے سے ملنے والا تکمیلِ مقصد کا احساسِ طمانیت۔ یہ احساس مجھے قانون کے پیشے، سفارت کاری یا معلّمی میں قطعی نہیں ملا۔ طمانیت کے احساس کی یہ دولت مجھے روزانہ لکھتے رہنے سے خاطر خواہ پیمانے پر ملتی ہے۔ امید کرتا ہوں کہ میں یہی کرتا رہوں گا تا آں کہ قلم میرے ہاتھ سے چھوٹ نہیں جاتا!

■■■

ابراہیم افسر

'دستنبو' کے اُردو ترجمے کا قضیہ اور رشید حسن خاں

رسالہ 'اثبات' کے شمارہ نمبر 18,19 ''چوں کفر از کعبہ برخیزد، مشاہیرِ علم و ادب کے سرقوں کا محاسبہ'' پر مشتمل ہے۔ اس شمارے میں اُردو ادب کے سرقوں کا تفصیل کے ساتھ جائزہ پیش کیا گیا ہے جس میں ڈاکٹر خالد علوی (سابق اُستاذ، شعبۂ اُردو، ذاکر حسین کالج، دہلی) کا مضمون [ایوانِ اُردو، دہلی، جون 2014] کے شکریے کے ساتھ ''قصہ کچھ کتابوں کا'' کے عنوان سے صفحہ 75 تا 85 شامل ہے۔ خالد علوی نے اس مضمون میں اُن کتابوں کا جائزہ پیش کیا ہے جنھیں تھوڑی رد و بدل کے ساتھ یا من وعن دوسرے لوگوں نے اپنے نام کے ساتھ شائع کرایا۔ اس مضمون میں خالد علوی نے دستنبو (اُردو ترجمہ) خواجہ احمد فاروقی، کے عنوان سے جو شواہد پیش کیے ان میں دعویٰ کیا ہے کہ:

> ''شعبۂ اُردو، دہلی یونی ورسٹی نے دستنبو کا ترجمہ خواجہ احمد فاروقی کے نام سے شائع کیا تھا۔ بعد میں یہی ترجمہ قومی کونسل برائے فروغ اُردو نے خواجہ احمد فاروقی کے نام سے شائع کیا۔ غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی نے ڈاکٹر معین الرحمٰن کی کتاب 'غالب اور انقلاب ستاون' شائع کی تو یہ ترجمہ بھی کتاب میں شامل کیا اور مترجم کی حیثیت سے رشید حسن خاں کا نام شامل کیا۔ اگر کتاب میں رشید حسن خاں کا طویل پیش لفظ شامل نہ ہوتا تو طباعت و کتابت کی غلطی کہہ کر نظر انداز کیا جا سکتا تھا۔ 'پیش لفظ' میں 'دستنبو' کے فارسی متن پر خاصی خامہ فرسائی کی گئی ہے لیکن ترجمے کے

بارے میں ایک لفظ بھی نہیں لکھا گیا۔ راقم الحروف نے اس ترجمے کا خواجہ صاحب کے ترجمے سے حرف بہ حرف موازنہ کیا لیکن کوئی فرق نہ پایا۔ چوں کہ یہ کتاب رشید حسن خاں کے زیرِ اہتمام شائع ہوئی تھی، اس لیے، ہم یہ یقین کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یہ ترجمہ رشید حسن خاں کی ایما پر ہی شاملِ اشاعت کیا گیا ہے۔ رشید حسن خاں اکثر یہ تاثر دیا کرتے تھے کہ خواجہ احمد فاروقی کی زیادہ تر تخلیقات ان کی (رشید حسن خاں) مرہون منت ہیں۔ بفرضِ محال ایسا تھا بھی تو اشاعت کے بعد کسی شائع شدہ تخلیق (ترجمہ) کو دوسرے نام سے شائع کرنا کسی حد تک درست ہے؟ افسوس یہ ہے کہ کسی نے آج تک اس طرف توجہ نہ کی جب کہ خود رشید حسن خاں دوسروں کی گرفت کرنے میں بہت آگے رہتے تھے۔ اگر اپنے نام سے 'ترجمہ دستنبو' شائع کرنا ضروری تھا تو ببانگِ دہل وضاحت کرنی چاہیے تھی کہ یہ ترجمہ خواجہ احمد فاروقی کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔''

(رسالہ اثبات، کتابی سلسلہ 18,19، تھانے، مہاراشٹر صفحہ 82)

مذکورۂ بالا سطور میں خالد علوی صاحب کا استدلال یہ ہے کہ 'دستنبو' کو رشید حسن خاں نے اپنے نام سے شائع کیا جب کہ یہ ترجمہ خواجہ احمد فاروقی کے نام سے پہلے ہی شائع ہو چکا ہے۔ رشید حسن خاں اور خواجہ احمد فاروقی دونوں ہی ہمارے بزرگ ادیب تھے، جواب اس دنیا میں نہیں ہیں۔ ''دستنبو' کے اُردو ترجمے کے تعلق سے میں نے جو تحقیق کی وہ بھی یہی محقق کرتی ہے کہ 'دستنبو' کا جو ترجمہ خواجہ احمد فاروقی کے نام سے شائع ہوا، وہ دراصل رشید حسن خاں کا کیا ہوا تھا جو انھوں نے نوکری کی مجبوری میں دیگر بہت سے ان کاموں کی طرح کیا جن پر ان کا نام شائع نہیں ہوا۔ بہتر ہے کہ ان حقائق کو دہرایا جائے جو گزشتہ پچاس برسوں میں دھندلا گئے ہیں۔

دہلی یونی ورسٹی، دہلی کے شعبۂ اُردو نے غالب صدی تقریبات کے موقعے پر ایک ادبی مجلّہ 'اُردوے معلیٰ' جاری کیا۔ رشید حسن خاں اس مجلّے میں، پرنسپل ہریش چندر، نکہت جہاں، ڈاکٹر گوپی چند نارنگ، صدیق الرحمٰن قدوائی، ڈاکٹر قمر رئیس، مصباح الدین شکیل اور عتیق احمد صدیقی کے ساتھ مجلسِ ادارت میں شامل تھے۔ خواجہ احمد فاروقی نے 'اُروئے معلیٰ' دہلی کے شمارہ 2،3، جلد دوم، غالب نمبر، حصہ دوم، 1961 میں شائع کیا۔ اسی رسالے میں پہلی بار مرزا غالب کے فارسی روزنامچے 'دستنبو' کا ترجمہ اُردو میں صفحہ 177 تا 232 شائع کیا گیا لیکن اس ترجمے پر مترجم کی حیثیت

سے کسی کا نام درج نہیں تھا۔ مخمور سعیدی نے رشید حسن خاں کی وفات کے بعد ان پر اپنے مضمون ''رشید حسن خاں'' میں اس بات کا صاف اشارہ کیا ہے کہ 'دستنبو' کا ترجمہ خواجہ احمد فاروقی نے نہیں رشید حسن خاں نے کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''ایک اور معاملے میں، میں نے اکثر لوگوں کو، بالخصوص ان لوگوں کو جن کی کارکردگی کسی خاص شعبے میں تسلیم کی جا چکی ہو، بخیل پایا ہے، وہ ہے دوسروں کے اچھے کاموں کا اعتراف۔ خاں صاحب اس معاملے میں فراخ دل تھے۔ غالبؔ صدی تقریبات کے موقعے پر دہلی کے دو رسائل 'اُردوے معلیٰ' اور 'تحریک' نے اپنی خصوصی اشاعتوں میں غالب کی فارسی کتاب 'دستنبو' کے اُردو تراجم شائع کیے۔ 'اُردوے معلیٰ' میں جو ترجمہ شائع ہوا وہ خاں صاحب کے نام سے نہیں تھا لیکن کیا ہوا انہی کا تھا۔ 'تحریک' میں جو ترجمہ شائع ہوا وہ میں نے کیا تھا۔ دونوں رسالے ساتھ ساتھ منظرِ عام پر آئے۔ خاں صاحب نے میرا ترجمہ پڑھا تو اس کی داد اِن لفظوں میں دی کہ '' آپ نے صرف کتاب کے مفہوم کو نہیں غالب کے اسلوب کو بھی اُردو میں منتقل کر لیا ہے۔''
>
> (رشید حسن خاں تحریروں کے آئینے میں، جلد اول،
> مرتب راقم الحروف، کتابی دنیا، دہلی، 2019، صفحہ 251)

ڈاکٹر سید معین الرحمٰن نے اپنی کتاب ''غالب اور انقلابِ ستاون'' کے صفحہ 95 پر اس بات کی صراحت کی ہے کہ 1961 میں 'دستنبو' کے دو ترجمے ہوئے جن میں ایک ترجمہ مخمور سعیدی کا اور دوسرا رشید حسن خاں کا کیا ہوا تھا۔

> ''1961 میں دستنبو کے دو الگ الگ تراجم سامنے آئے۔ ایک ترجمہ رسالہ 'تحریک'، دہلی، اپریل مئی 1961 (ص 73-53) میں چھپا تھا۔ یہ ترجمہ مخمور سعیدی کا ہے۔ دوسرا ترجمہ رسالہ اُردوے معلیٰ دہلی، جلد دوم شمارہ 2، 3، بابت فروری 1961 (ص 232-177) شائع ہوا، یہ ترجمہ رشید حسن خاں صاحب کا کیا ہوا ہے۔ یہی ترجمہ رسالہ افکار (کراچی) کے غالب نمبر میں بھی اُردوے معلیٰ سے نقل کیا گیا تھا۔ یہی ترجمہ ضروری حواشی کے ساتھ اس کتاب میں پیش کیا جا رہا ہے۔ حواشی میرے لکھے ہوئے ہیں۔''

(غالب اور انقلاب ستاون، ڈاکٹر سید معین الرحمٰن، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، 2007، صفحہ 95)
رشید حسن خاں کے 'دستنبو' کے اُردو ترجمے کی روداد، اس کی اہمیت اور غرض و غایت کو سلسلے وار طریقے سے پروفیسر شریف حسین قاسمی نے 'دستنبو' کے مقدمے میں یوں بیان کیا:

''ڈاکٹر سید معین الرحمٰن صاحب پروفیسر و صدر شعبۂ اُردو گورنمنٹ کالج لاہور نے 'غالب اور انقلابِ ستاون' پاکستان سے پہلی بار 1974 میں شائع کی۔ یہ بعض ضروری ترمیموں اور اضافوں کے ساتھ 1976 میں لاہور سے دوبارہ شائع ہوئی۔ ان دونوں اشاعتوں میں دستنبو کا رشید حسن خاں صاحب کا اُردو ترجمہ شامل ہے۔ 1988 میں غالب انسٹی ٹیوٹ نے 'غالب اور انقلاب ستاون' کی دوسری اشاعت کو اس اضافے کے ساتھ شائع کیا کہ اس میں دستنبو کے اس مطبوعہ متن کا عکس بھی شامل کر دیا جو سب سے پہلے غالب کی اپنی کڑی نگرانی میں آگرہ سے 1858 میں شائع ہوا تھا۔''

(دستنبو، پروفیسر شریف حسین قاسمی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، 2007، صفحہ د، ذ)
پروفیسر شریف حسین قاسمی نے اپنے مقدمے میں مخمور سعیدی کے اس دعوے کی تائید کی جس میں انھوں نے اس بات کی وضاحت کی تھی کہ دستنبو کے دو ترجمے ہوئے ایک خود مخمور سعیدی کا اور دوسرا رشید حسن خاں کا۔ پروفیسر شریف حسین قاسمی لکھتے ہیں:

''دستنبو کا اُردو میں کئی بار ترجمہ ہوا ہے۔ ان میں سے دو تراجم راقم کے پیشِ نظر رہے۔ رشید حسن خاں صاحب کا ترجمہ زیادہ مکمل اور اصل سے قریب تر ہے۔ اس میں دستنبو کے مطالب کی بہتر افہام و تفہیم کے لیے اُردو الفاظ و عبارات میں ردوبدل کی گنجایش تھی۔''

(دستنبو، پروفیسر شریف حسین قاسمی، غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی، 2007، صفحہ د، ذ)
رشید حسن خاں نے 'دستنبو' کے ترجمے اور اس کی اشاعت کے بارے میں پروفیسر حنیف نقوی کو 21 اپریل 1986 کو ایک طویل خط لکھا، اس خط میں انھوں نے واضح کیا کہ 'دستنبو' کے دو ترجمے ہوئے ہیں۔ لکھتے ہیں:

''اب آپ سے ایک بات مشورہ طلب ہے۔ 'دستنبو' کا چھاپا جانا ضروری ہے مع اُردو ترجمہ اور مقدمہ۔ ترجمے اُس متن کے دو ہو چکے ہیں، کسی ایک

پر نظرِ ثانی کر کے اُسے شامل کیا جا سکتا ہے۔''

(رشید حسن خاں کے خطوط، جلد دوم، مرتب ڈاکٹر ٹی. آر. رینا،

اُردو بک ریویو، دہلی، نومبر 2015، صفحہ 141)

رشید حسن خاں مستند طور پر اُردو، فارسی اور عربی کے کے بڑے اسکالر تھے۔ یہ محض اتفاق ہے کہ عربی کے حوالے سے انھوں نے کوئی مستقل کام نہیں کیا مگر رشید حسن خاں جیسے ذہین شخص کے سر پر درسِ نظامی کی دستارِ فضیلت ان کی عربی دانی میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں چھوڑتی۔ ان کی فارسی اتنی اچھی تھی کہ انھیں کسی کے ترجمے کو اپنے نام سے شائع کرانے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ رشید حسن خاں دہلی یونی ورسٹی میں اس لیے بلائے گئے تھے تاکہ وہ قدیم کلاسیکل مخطوطوں کا ترجمہ اُردو میں کریں۔ خواجہ احمد فاروقی کو خود اس بات کا علم تھا کہ رشید حسن خاں جیسا ذہین اور بالغ نظر اسکالر ان کے کام کی چیز ہے۔ ڈاکٹر قمر رئیس کی وساطت سے اگست 1959 میں رشید حسن خاں کو کاغذی اسناد نہ ہونے کے باوجود شعبۂ اُردو میں نوکری دی گئی۔ 1959 سے قبل رشید حسن خاں کے بیش تر مضامین ہندو پاکستان کے موقر ادبی رسائل و جرائد میں شائع ہو چکے تھے۔ الغرض رشید حسن خاں نے اُردو املا، شاعری کی زبان، ترقی پسند افسانہ نگاروں کے افسانوں میں بیانہ کا مسئلہ اور اپنے ہم عصر شاعروں کے کلام میں زبان اور بیان کے مسائل پر اپنے مضامین میں نری عالمانہ بحث کی ہے۔ کلاسیکل ادب پر ان کی گہری نظر تھی۔ رشید حسن خاں کی علم دوستی اور محنتِ شاقہ کی بدولت ہی خواجہ احمد فاروقی نے انھیں رسالہ 'اُردوئے معلیٰ' کی مجلسِ ادارت میں شامل کیا۔ خواجہ احمد فاروقی نے رشید حسن خاں کو غالب کی صدی تقریبات کے موقعے پر شائع ہونے والی کتاب 'اشاریۂ کلامِ غالب' کے مرتبین میں بھی شامل کیا۔ اس بارے میں ڈاکٹر خلیق انجم لکھتے ہیں:

> ''پہلی بار غالب کا ترجمہ کے مسائل پر ایک بین الاقوامی گول میز کانفرنس منعقد کی گئی، جس میں رالف رسل اور ڈاکٹر شمل نے بھی شرکت کی۔ شعبے نے ڈاکٹر ذاکر حسین کا انتخابِ غالب، رشید حسن خاں صاحب، ڈاکٹر فرحت فاطمہ اور محمد یعقوب کا مرتب کیا ہوا اشاریۂ کلام غالب شائع کیا۔ غالبؔ کے جشنِ صد سالہ کے موقعے پر شعبۂ اُردو دہلی یونی ورسٹی نے مطبوعات کا جو سلسلہ شروع کیا تھا، ان میں 'اشاریۂ کلامِ غالب' کی بڑی اہمیت ہے۔ پروفیسر خواجہ احمد فاروقی نے اس کے پیش لفظ میں لکھا ہے:
>
> ''اشاریۂ کلامِ غالب کی حیثیت کتاب الاستاد کی ہے، جس کو

رفقائے کار جناب رشید حسن خاں، آنسہ فرحت فاطمہ اور جناب محمد
یعقوب نے نے مل کر ترتیب دیا ہے۔''

(بیسویں صدی کی ممتاز شخصیت، پروفیسر خواجہ احمد فاروقی،
خلیق انجم، انجمن ترقی اُردو (ہند) نئی دہلی، 2000، صفحہ 71)

رشید حسن خاں نے اسلم محمود کے نام 13 مارچ 2001 کو اپنے خط میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ خواجہ احمد فاروقی نے اپنی بیٹی کے نام کو اشاریۂ کلامِ غالب میں شامل کرنے کے لیے یہ کتاب مرتب کرائی۔ رشید حسن خاں نے اس کتاب کو کبھی اپنے پاس نہیں رکھا اور نہ ہی اس کا شمار اپنی تدوینات میں کیا۔ اشاریۂ کلامِ غالب کے بارے میں مزید باتیں درج ذیل خط میں ملاحظہ کیجیے:

''اشاریۂ کلامِ غالب کے نام کی میری کوئی کتاب نہیں۔ خواجہ احمد فاروقی صاحب نے اپنی بیٹی کو کسی کام میں شامل کرنے کے لیے اس کتاب کو مرتب کرلیا تھا۔ یعقوب صاحب تھے ایک ریسرچ اسسٹنٹ، وہ تھے اور اُن کی صاحب زادی۔ انھی دونوں نے یہ کام کیا تھا۔

خواجہ صاحب نے یہ کیا کہ چھپتے وقت میرے علم کے بغیر نیچے میرا نام بھی لکھ دیا، کیا کرسکتا تھا۔ بہ ہر طور یہ کتاب شعبے کی طرف سے چھپی تھی۔ میرے پاس یہ نہیں، میں نے اسے اس قابل ہی نہیں سمجھا تھا کہ اپنے پاس رکھتا۔''

(رشید حسن خاں کے خطوط، مرتب ڈاکٹر ٹی. آر. رینا،
اُردو بک ریویو، دہلی، فروری 2011، صفحہ 217)

رشید حسن خاں نے 2 اگست 2001 کو پروفیسر ظفر احمد صدیقی کے نام لکھے خط میں بھی 'اشاریۂ کلامِ غالب' کے بارے میں جو باتیں تحریر کی وہ کافی اہم ہیں۔ اس خط میں رشید حسن خاں نے اس بات کو واضح کیا کہ 'اشاریۂ کلامِ غالب' میں ان کا کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ خواجہ احمد فاروقی نے اپنی جانب سے ان کا نام اس کتاب کے مرتبین میں شامل کیا ہے۔ رشید حسن خاں اس کتاب کے اندراجات سے ذرا بھی مطمئن نہ تھے۔ لکھتے ہیں:

''جس کتاب کا نام آپ نے پوچھا ہے، اُس کا نام ہے: اشاریۂ کلامِ غالب۔ یہ عرض کردوں کہ یہ مرحوم فاروقی صاحب کا کرایا ہوا تھا اور اُن کے کرائے ہوئے سارے کام ساقط المعیار ہیں، یہ بھی ویسا ہی ہے۔

انھوں نے صدر کی طاقت سے کام لے کر آخر میں میرا نام بھی دو دوسرے
ناموں کے ساتھ لکھ دیا تھا اور میں اسے روک نہیں سکتا تھا، مگر میرا حصہ دور
کا جلوہ ہے اور بس۔ اس کے اندراجات سے میں ذرا بھی مطمئن نہیں اور
نہ مآخذ سے۔ ہاں یہ خواہش ضرور تھی کہ اس کام کو میں اپنے انداز سے کر
سکتا۔ کبھی کروں گا ضرور، مگر وہ کبھی کب آئے گا یہ معلوم نہیں۔''
(رشید حسن خاں کے خطوط، مرتب ڈاکٹر ٹی. آر۔ رینا،
اُردو بک ریویو، دہلی، فروری 2011، صفحہ 716)

رشید حسن خاں کی 'اشاریۂ کلامِ غالب' کو ترتیب و تدوین کرنے کی خواہش آخر کار پوری ہوئی اور انھوں نے امتیاز علی خاں عرشی کے مرتب شدہ دیوانِ غالب کو بنیاد بناتے ہوئے اپنی وفات سے 10 ماہ قبل 16 اپریل 2005 کو ''گنجینۂ معنی کا طلسم'' (اشاریۂ دیوانِ غالب) کے عنوان سے مرتب کر کے انجمن ترقی اُردو (ہند) کے جنرل سکریٹری ڈاکٹر خلیق انجم کے سپرد کیا۔ یہ کتاب برسوں تک شائع نہ ہوئی جس کی وجوہ پردۂ خفا میں ہیں۔ ڈاکٹر اطہر فاروقی نے انجمن ترقی اردو (ہند) کا جنرل سکریٹری بننے کے بعد اس کا پروف ریڈنگ شدہ کمپوزڈ مسوّدہ غالب انسٹی ٹیوٹ کو دے دیا جہاں سے یہ کتاب شائع ہوئی۔ اطہر فاروقی نے اس کتاب پر اپنی مختصر مگر اہم تحریر میں اس امر کے واضح اشارے کیے ہیں کہ یہ کتاب کسی سازش کی وجہ سے نہ چھپ سکی تھی۔ واقفِ حال لوگوں کا کہنا ہے کہ رشید حسن خاں کے اس مسودے کی ایک ہی نقل انجمن میں تھی جسے ان کے انتقال کے بعد کوئی اپنے نام سے شائع کرنا چاہتا تھا جس میں وہ آخرش ناکام ہو گیا اور غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی اور انجمن ترقی اُردو ہند کے باہمی اشتراک سے یہ کتاب تین جلدوں میں (جلد اول 2017، جلد دوم 2018 اور جلد سوم، 2019) شائع ہو گئی ہے۔

رشید حسن خاں نے 16 ستمبر 1997 کو ڈاکٹر ارجمند آرا کے نام اپنے خط میں پروفیسر خواجہ احمد فاروقی سے اختلاف کی وجہ بتاتے ہوئے لکھا کہ خواجہ احمد فاروقی سے ان کا جھگڑا ڈاکٹر ذکیہ انجم کی وجہ سے ہوا جس کی وجہ سے انھیں گریڈ نہیں ملا اور مالی خسارے کا سامنا کرنا پڑا، لیکن ان کی انا اور خودداری نے انھیں کسی کے سامنے جھکنے نہ دیا، بھلے ہی انھیں کتنی ہی تکالیف برداشت کرنا پڑی ہوں۔ رشید صاحب کی تحریر ملاحظہ کیجیے:

''میں نے تمھارے خط کو دو بار توجہ سے پڑھا۔ تم سے مجھے شروع سے ہی
ہمدردی رہی ہے اور اب بھی ہے۔ تم نے وہ مثل سنی ہے: خصم کیا، بُرا کیا،

کر کے چھوڑا اور بُرا کیا۔ میں کبھی اپنے کیے پر پشیمان نہیں ہوا، خواہ کتنا ہی پریشان رہا ہوں۔ خواجہ احمد فاروقی سے جھگڑا کر لیا، جو 27 سال تک برقرار رہا۔ بہت نقصان اٹھایا، مگر پچھتایا نہیں۔ آج تم کو بتا رہا ہوں کہ یہ جھگڑا ذکیہ انجم کے سلسلے میں ہوا تھا۔ کبھی نہیں گھبرایا، کبھی نہیں شرمایا اور کبھی پشیمان نہیں ہوا۔ بہت نقصان اُٹھایا، گریڈ نہیں ملا۔ نہ ملے، نقصان ہوتا ہے تو ہو، کر کے پچھتانا شیوۂ دوست داری کے خلاف ہے۔''

(رشید حسن خاں کے خطوط، مرتب ڈاکٹر ٹی. آر. رینا،
اُردو بک ریویو، دہلی، فروری 2011، صفحہ 152)

رشید حسن خاں نے شعبۂ اُردو دہلی یونی ورسٹی میں آنے کے بعد کلاسیکل کتابوں کے متن کو اہتمام کے ساتھ ترتیب دینے کا کام کیا۔ 'فسانۂ عجائب' ان کی محنتِ شاقہ کا نتیجہ تھا جسے خواجہ احمد فاروقی کے مقدمے کے ساتھ شعبۂ اُردو دہلی یونی ورسٹی نے شائع کیا، لیکن رشید حسن خاں اس اڈیشن کے علاوہ ایک معیاری اور تدوین کی کسوٹی پر کھرا اُترنے والا اڈیشن مرتب کرنا چاہتے تھے۔ شعبۂ اُردو میں اس بات کا چرچہ ہوا لیکن کچھ طاقت ور لوگ رشید حسن خاں کی محنت کو اپنے نام سے شائع کرنا چاہتے تھے۔ رشید حسن خاں کو جب اس بات کا علم ہوا تو انھوں نے 'فسانۂ عجائب' کا کام روک دیا۔ ڈاکٹر گیان چند جین کے نام 5 مارچ 1984 کو ایک طویل خط صرف اور صرف 'فسانۂ عجائب' کی تدوین اور اس کی اشاعت میں درآئی رکاوٹوں کے بارے میں رقم کیا۔ اس خط کو پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ رشید حسن خاں کے خلاف شعبۂ اُردو میں کیسی کیسی سازشیں کی گئیں۔ ان کی تدوینات کو کچھ لوگ ان کی زندگی میں ہی اپنے نام سے شائع کرانا چاہتے تھے جس میں وہ کامیاب بھی ہو گئے۔ کچھ ان کے انتقال کے بعد ''گنجینۂ معنی کا طلسم'' کو اپنے نام سے شائع کرنا چاہتے تھے جس میں وہ اطہر فاروقی صاحب کی وجہ سے ناکام ہوئے۔ اس خط میں رشید حسن خاں نے 'فسانۂ عجائب' پر ڈاکٹر تنویر احمد علوی (صدر شعبۂ اُردو، دہلی یونی ورسٹی) کا لکھا پیش لفظ بھی رقم کیا ہے۔

خواجہ احمد فاروقی ایک طویل مدت تک صدرِ شعبۂ اُردو دہلی یونی ورسٹی رہے اور شعبے کے اساتذہ کا ہر ممکن طریقے سے استحصال کیا۔ کچھ سے تو انھوں نے اپنے گھر پر اس نوعیت کے کام بھی کرائے جو گھریلو ملازم بھی نہیں کرتے۔ خواجہ احمد فاروقی کا ترجمہ قومی کونسل برائے فروغ اُردو نے پہلی بار 1994 میں شائع کیا۔ دوسری بار 2011 میں اسے شائع کیا۔ اب غور کرنے کی بات یہ ہے

کہ 'دستنبو' کے جو تراجم موجود ہیں ان میں رشید حسن خاں کا ترجمہ سب سے پہلے شائع ہوا ہے۔ خواجہ احمد فاروقی کو بھی اس بات کا علم تھا کہ رشید حسن خاں کا ترجمہ 'افکار' کراچی میں شائع ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ رشید حسن خاں کے احباب بالخصوص پروفیسر قمر رئیس اور مخمور سعیدی وغیرہ بھی جانتے تھے کہ جو ترجمہ اُردوے معلیٰ، فروری 1961 میں شائع ہوا ہے وہ رشید حسن خاں کا ہی ہے۔ رشید حسن خاں نے 'اشاریۂ کلامِ غالب' کے حوالے سے جو باتیں تحریر کی ہیں اُن سے قارئین اندازہ لگا سکتے ہیں کہ صاحبِ اقتدار اپنے ماتحتوں کا استحصال کیسے کرتے ہیں۔ رشید حسن خاں اتنے کم ظرف نہیں تھے کہ وہ دوسروں کی محنت کو اپنی بتا کر تحقیق کا محل تعمیر کرتے۔ اُردو دنیا نے ان کی محنت، لگن اور آنکھوں سے تیل ٹپکانے کے عمل کو اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ تا حیات انھوں نے یہی درس دیا ہے کہ سچ لکھو۔ انھوں نے اپنے تحقیقات سے بڑے بڑے ادبی بتوں کو سجدہ ریز کیا ہے۔ ان کے ادبی کارنامے اور فتوحات روزِ روشن کی طرح عیاں ہیں۔ پوری اُردو دنیا جانتی ہے کہ 'دستنبو' کا اُردو ترجمہ رشید حسن خاں نے ہی کیا تھا۔ اب جب کہ نہ رشید حسن خاں اس دُنیا میں ہیں اور نہ ہی خواجہ احمد فاروقی، تو ہمیں خطاے بزرگاں گرفتن خطاست پر عمل کرتے ہوئے کسی کو بھی بُرا نہ کہتے ہوئے صرف اُن سے متعلق حقائق کو تسلیم کر لینا چاہیے۔

٭٭٭

نجم الہدیٰ

سر سیّد کی مذہبی اصلاحات

ابتداءً جب مجھے اس لیکچر کی دعوت دی گئی تو میرے ذہن میں پہلا فطری سوال یہی آیا کہ آخر اس لیکچر کا جواز کیا ہے اور اگر جواز ہے تو پھر اس کا موضوع کیا ہونا چاہیے۔ سر سیّد سے متعلق گفتگو کے بہت سے جواز ہو سکتے ہیں، اس لیے، فی الحال اس سوال کو چھوڑ دیتے ہیں۔ یہ سوال میرے ذہن میں پھر بھی باقی رہا کہ منتظمین کے ذہن میں سر سیّد پر گفتگو کرنے کے لیے میرا نام ہی کیوں آیا؟ بہ قولِ غالب:

ہم کہاں کے دانا تھے کس ہنر میں یکتا تھے

مسلمانوں کی محفلوں میں چوں کہ فارسی بولنے سے رعب پڑتا ہے، اس خیال سے ذہن فوراً ہی اس شعر کی طرف منتقل ہو گیا:

نہ قاضی ایم، نہ ملاّ، نہ محتسب، نہ فقیہ
مرا چہ سود کہ منِ شب خارا کنم

معاملہ چوں کہ سر سیّد کا ہے، اس لیے، اقبال کے اس شعر کا یاد آنا فطری تھا، جو سر سیّد کی لوحِ تربت پر درج ہے:

اوروں کا ہے پیام اور، میرا پیام اور ہے
عشق کے دردمندوں کا طرزِ کلام اور ہے
طائرِ زیرِ دام کے نالے کو سُن چکے ہو تم
یہ بھی سُنو کہ نغمۂ طائرِ بام اور ہے

مگر آج کی گفتگو کے حوالے سے اہم ترین شعر یہ ہے:

رکھیو غالب! مجھے اس تلخ نوائی میں معاف

آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

اولاً مجھے آج کی گفتگو کی دعوت دیتے ہوئے کہا گیا کہ آپ کو 'ٹاک (Talk) دینا' ہے۔ اس سے قطعِ نظر کہ ٹاک دینا ہے، اردو کا روزمرہ نہیں ہے، میرے ذہن میں فوراً ہی یہ سوال آیا کہ اس سیاق و سباق میں یعنی اگر جملے کو اسی طرح بولنا ہے جس طرح ادا کیا گیا تو پھر ٹاک کا اردو متبادل کیا ہے؟ ٹاک کے لیے اردو میں ان معنی میں کوئی لفظ نہیں ہے جو اس کثیر المعنی لفظ کا حق ادا کر سکے۔ لفظ 'بات چیت' یا پھر 'گفتگو' اس لفظ کے Connotation کا احاطہ نہیں کرتے ہیں۔

جب اُردو کو پوری طرح مسلمانوں کی زبان بنا دیا گیا تب سے انھوں نے بھی اس کے علمی مسائل پر غور کرنا بند کر دیا۔ مسلمانوں کے یہاں تقریر تقریباً ہر چیز کا متبادل ہے۔ ہمارے خطاب پانی میں آگ لگا سکتے ہیں اور تقریروں سے مسلم قوم ایسے ہی خوش ہوتی ہے جیسے شدید درد کا مریض Painkiller کے انجکشن سے۔ Painkiller دینے والا اور اکثر صورتوں میں اس کا استعمال کرنے والا، دونوں ہی اس کے مضر اثرات سے واقف ہوتے ہیں مگر خطابت کے معاملے میں دونوں ہی اس صورتِ حال سے خوش ہیں۔ ہمارے مقررین کی تقریریں جذبات کو برانگیختہ ہی نہیں کرتیں بلکہ یہ تفریحِ طبع کا کُل سامان بھی بہم پہنچاتی ہیں۔ کسی بھی سنجیدہ مسائل پر مدبّرانہ تبادلۂ خیالات کی کوئی گنجائش قوم میں نہیں بچی ہے۔ مذہب کے معاملے میں بھی اجتہاد کا دروازہ ہی بند نہیں ہوا، اس کا نام لینا بھی اب کفر کے مترادف ٹھہرا ہے۔ ہمارے مقررین نے مسلمانوں کو مشتعل تو کیا لیکن ان کی فکر کو روشن کرنا ان کا مقصد نہیں رہا۔ یہ ان کے بس بات اس لیے بھی نہیں تھی کہ خود ان کی فکر انجماد کا شکار ہے۔ شاعری سے بھری تقریریں جو ہمارے علما کرتے ہیں، وہ قوم کے لیے مسکن ادویات بن گئی ہیں جنھوں نے آہستہ آہستہ مسلم ذہن کو تقریباً مفلوج ہی کر دیا ہے۔

مسلمانوں میں پبلک اسپیکنگ ناچ گانا، مجرے اور میلوں کے مشاعرے کی طرح ایک پرفورمنس بن کر رہ گئی ہے۔ یہی معاملہ تصنیفی، تخلیقی اور تحقیقی کام کی قدر و منزلت کا ہے۔ جوشیلی باتیں ہمارے خون میں ہیروئن کی طرح دوڑنے لگتی ہیں۔ چیخ و پکار کیسے ہوگی، اس میں ہمارے مقررین کا کوئی ثانی نہیں۔ ہمارے یہاں جو شعلہ بیانی ہوتی ہے اس کے دو عناصر ہیں، ایک مذہب اور دوسرا شاعری۔ اکثر دونوں کے اشتراک سے جو کوک ٹیل بنتا ہے اس کے سامنے دنیا کا ہر نشہ ہیچ ہے۔ ظاہر ہے کہ جب آپ مذہبی تقریروں پر واہ واہ کرتے ہیں تو یہ اس امر کا اعلان ہوتا ہے کہ اب آپ کا ذہن سنجیدہ موضوعات پر مدبّرانہ طریقے سے غور و فکر کی زحمت سے آزاد ہو چکا

ہے۔شاعری اپنی جگہ عظیم ہے مگر مسلمانوں نے اردو شاعری کا جو حال کیا ہے، اسے ذہنی قلاشی کی علامت کے سوا اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔ جہاں شعر کو سمجھنے والا تربیت یافتہ ذہن نہ ہو، وہاں ہم شعر کیوں پڑھتے ہیں؟ اس کا جواب بڑا سیدھا سا ہے کہ ہمارے پاس مسائل پر فکر کرنے والے الفاظ ہی نہیں ہیں۔ ہمارے پاس الفاظ کیوں نہیں ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے پاس افکار نہیں ہیں۔افکار کیوں نہیں ہیں؟ کا جواب یہ ہے کہ ہم نے غور وفکر کرنا کب چھوڑا تھا، اب تو ہمیں یہ بھی یاد نہیں ہے۔ ہمارے پاس تنقیدی علوم نہیں ہیں۔ جب خیالات وافکار ہوں گے تو الفاظ اپنے آپ پیدا ہو جائیں گے۔جیسے جب پروڈکشن ہوگا تو پیسہ خود بہ خود آ جائے گا۔ ہمارے پاس افکار نہ ہونے کی سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ صدیوں سے ہماری فکر پر قدغن لگی ہوئی ہے۔ ہم کو سوچنے نہیں دیا جاتا۔ جواز یہ دیا جاتا ہے کہ تقلید کرو، نہیں تو بھٹک جاؤ گے۔ تقلید و تخلیقی ذہن دونوں ایک ساتھ جمع ہو ہی نہیں سکتے۔ ہم نے اردو شاعری کے ساتھ بھی کم ستم نہیں کیے ہیں۔ خراب شاعری کی کتابوں کے انبار ہیں ہمارے پاس! نویں صدی میں جو کتابیں لکھی گئیں، بعد میں ان کی شرحیں لکھی گئیں۔شرح در شرح لکھنے کا عمل تو جاری رہا لیکن ہمارے علم میں رتی برابر بھی اضافہ نہیں ہوا۔اردو ادب کے سیاق وسباق میں بھی آزادی کے بعد اس رویّے کی وجہ سے پانچ نسلیں گمراہ ہو گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ اردو میں علم اب تقریباً نہیں ہی ہے۔(معاف کیجیے گا) حالاں کہ یہ یونی ورسٹی اسی لیے بنائی گئی تھی کہ علم میں اضافہ کیا جائے مگر یہ اپنے مقصد میں کس حد تک کامیاب ہوئی، کم سے کم مجھے اس کا اندازہ نہیں ہے۔

اُردو میں نثری ادب کو اُردو شاعری خصوصاً غزل کا مقابلہ کرنے میں ہمیشہ دانتوں پسینے چھوٹتے رہے۔ وجہ اس کی یہی ہے کہ نثر غور وفکر کا مطالبہ کرتی ہے اور اس کے ہر جملے کا منطقی جواز ہوتا ہے۔ یہ بات آج کی نہیں ہے بلکہ یہ قصہ پرانا ہے۔ ہندستان میں مسلمانوں کی موجودگی تقریباً ہزار سال سے ہے۔ان ہزار برسوں میں ہم نے علم میں کیا اضافہ کیا ہے؟ اس کا جواب نہایت تلخ ہے۔ ان ہزار برسوں میں صرف دو کتابیں البیرونی کی 'کتاب الہند' اور علی ہجویری کی 'کشف المحجوب' ہی ایسی دو تصانیف ہیں جو ہندستان میں لکھی گئیں اور قابلِ قدر ہیں۔ یہ بھی اس وقت پنجاب میں لکھی گئیں جب ہندستان میں مسلمانوں کی آمد آمد تھی اور ابھی حکومت قائم نہیں ہوئی تھی۔ البیرونی غزنوی کے ساتھ ہندستان آیا تھا اور یہاں رہا بھی۔ عالمی سطح پر دیکھیں تو ابنِ خلدون جس کی موت 1407 عیسوی میں ہوئی اس کے بعد سے آج تک ہمارے یہاں کوئی عبقری شخصیت پیدا نہیں ہوئی۔ ایسا اس لیے ہوا کہ ہمارے علما نے اس کی ہر ممکن کوشش کی کہ وہ مذہب ہی

نہیں دنیا کے معاملے میں بھی عقل کا استعمال نہ کر کے صرف علما کی تقلید کریں۔

اس جلسے کی ابتدا سے پہلے قرآن مجید کی تلاوت ہوئی جو غلط ہے۔ جب رافیل جہاز کی پوجا ہو رہی تھی تو مسلمان اس کے خلاف تھے، احتجاج کر رہے تھے کہ یہ غلط ہو رہا ہے مگر جب آپ ان سرکاری اداروں میں جہاں آپ کی اکثریت ہے، جلسے کی ابتدا تلاوتِ قرآن سے کرتے ہیں تو یہ بھول جاتے ہیں کہ آپ کردار کے دُہرے پن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔ اگر جے این یو یا آئی آئی ٹی وغیرہ میں ویدا چارن سے کوئی پروگرام شروع ہو تو آپ کو اچھا نہیں لگے گا مگر جب آپ تلاوتِ کلام پاک سے اپنے جلسوں کی ابتدا کرتے ہیں تو آپ کو کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ آپ بھی غلط کر رہے ہیں۔

سیاسی طور پر یہ بیان درست ہوسکتا ہے کہ اردو صرف مسلمانوں کی زبان نہیں ہے بلکہ سب قوموں کی زبان ہے کیوں کہ اس میں پنڈت دیا شنکر نسیم تھے، یہ تھے اور وہ تھے...وغیرہ وغیرہ۔ آپ کے پاس اپنی دلیل کے جواز میں بہت سے نام ہیں لیکن جب آپ اُردو کو مسلمان بتاتے ہیں، یومِ اقبالؔ کو یومِ اُردو میں تبدیل کر دیتے ہیں، تب آپ کو یہ خیال نہیں آتا کہ آپ اُردو اور اسلام کے رشتے کو اور مضبوط ہی نہیں کر رہے بلکہ آپ نے جو حال اسلام کا کیا ہے، آپ کے رویّے کی وجہ سے وہی حال اُردو کا بھی ہو رہا ہے۔ قرآن کی ایک تفسیر The Message of the Quran جو لیو پوڈ محمد اسعد کے نام سے ہے جس کے پہلے صفحے پر لقومِ یتفکرون لکھا ہے یعنی قرآن ایک ایسی کتاب ہے اور ان لوگوں کے لیے ہے جو غور و فکر کرتے ہیں۔ میراث میں پایا ہوا جو علم آپ کے پاس ہے، اس کی صداقت کو آپ ہر لمحے جانچیے پرکھیے۔ دیکھیے کیا وہ آج بھی سچ ہے۔ ہوسکتا ہے کہ کسی علم کی سو سال پہلے معنویت ہو مگر آج کے سیاق و سباق میں ممکن ہے کہ اس کی حیثیت بس ایک حوالے کی رہ گئی ہو۔

ہمارے اندر تنقیدی نظر پیدا نہ ہوسکی۔ تنقیدی نظر کو علامہ اقبال نے ابراہیمی نظر کہا ہے۔ براہیمی نظر کیا ہے:

براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنا لیتی ہے تصویریں

قرآن میں حضرتِ ابراہیم کے جو قصے ہیں ان میں سے دو قصے ایسے ہیں جن کو میں یہاں بیان کرنے کی اجازت چاہتا ہوں۔ پہلا قصہ سورہ نمبر چھے اور آیات نمبرز 79-76 تک ہے۔ ان آیات میں یہ قصہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرتِ ابراہیم نے ستاروں کو دیکھا تو کہا کہ شاید یہ خدا

ہوں۔ جب ستارے غروب ہوگئے تو چاند نکلا اور وہ بھی غروب ہوگیا۔ پھر سورج طلوع ہوا اور وہ غروب ہوگیا تو حضرتِ ابراہیم نے ان تینوں کے بارے میں کہا کہ جو طلوع ہو اور غروب ہو جائے، جس کی ابتدا اور انتہا ہو وہ خالق و خدا نہیں ہوسکتا۔ میرا خالق و خدا اور ہے جو مجھے نظر نہیں آرہا ہے۔ اس کو کہتے ہیں منطقی دلائل۔ آپ منطق کے ذریعے عقل کے استعمال سے ایمان کے مرتبے تک پہنچے مگر اب عقل سے آپ کا دور کا بھی واسطہ نظر نہیں آتا۔

دوسرا قصہ سورۂ بقرہ کی آیت نمبر 260 میں ہے۔ (یہ حشر کے دن سے متعلق ہے کہ جزا و سزا کے لیے جب مردوں کو دوبارہ زندہ کیا جائے گا۔ جب ابراہیم نے کہا کہ اے میرے رب، مجھ کو دکھا دے کہ تو مردوں کو کس طرح زندہ کرے گا۔ اللہ نے کہا، کیا تم نے یقین نہیں کیا؟ ابراہیم نے کہا کیوں نہیں، مگر تیرے ایسا کرنے سے میرے دل کو تسکین ہوجائے گی۔ فرمایا، تم چار پرندے لو اور پھر ان کو ہلاک کردو، پھر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ پہاڑی پر رکھ دو، پھر ان کو بلاؤ۔ وہ تمھارے پاس دوڑتے ہوئے چلے آئیں گے۔

مفسرین کے یہاں اس آیت کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ چڑیوں کو کاٹ کر ڈال دیا۔ جب کہ بعض کہتے ہیں چڑیوں کو train کیا گیا۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت ابراہیم حالاں کہ منطق سے ایمان کی منزل تک پہنچ چکے تھے لیکن پھر بھی ان کو عملی مظاہرہ چاہیے تھا اور خدا نے ان کی بات کا بُرا بھی نہیں مانا بلکہ خدا نے خود راستہ تجویز کرکے انھیں بتایا کہ کیسے کرنا ہے۔ ابراہیم نے عملی طور پر اس کا مظاہرہ کرکے دیکھا۔ اسی کو ایمان بالغیب کہتے ہیں۔ غیب پر ایمان لانے کا مطلب یہ ہے کہ جو منظر آپ کے سامنے ہے اس پر غور و خوض کریں اور علم کے ذریعے یہ جان جائیں کہ جو کچھ نظر آرہا ہے یہ تو ہے ہی لیکن اس کے پس پشت بھی کچھ اور ہے۔ یہی غیب ہے۔ abstraction یعنی خیالی تصور پر ایمان لانے کو ایمان بالغیب کہتے ہیں۔ دماغ میں خیالی تصور (abstraction) تجزیۂ حقائق اور معلومات یعنی data کی processing سے آتا ہے۔ سائنس میں بھی یہی ہوتا ہے۔

منڈلیز اایک سائنٹسٹ تھا۔ اُس وقت تک بعض چیزیں دریافت نہیں ہوئی تھیں لیکن اس کو معلوم تھا کہ یہاں کچھ چیزیں فٹ ہونے والی ہیں۔ اس نے اپنے مطالعے کے دوران ان چیزوں کے لیے جگہ خالی چھوڑ دی۔ اس نے عقل کا استعمال کرکے منطقی طور پر یہ نتیجہ نکالا کہ یہاں یہ چیز ممکن ہے۔ یہی ایمان بالغیب ہے۔

رینے ڈیکارتے ایک مشہور فلسفی تھا۔ اس کا کہنا تھا... I think there for I am۔ اس

کا ایک مطلب یہ ہے کہ جس شخص نے سوچا نہیں وہ جیا ہی نہیں۔ زندگی نام ہی ہے فکر کا۔ جن لمحات میں آپ فکر نہیں کرتے ان میں گویا آپ مردہ ہیں۔ اگر آپ نے زندگی بھر منطق کے ساتھ فکر نہیں کی تو آپ جیے ہی نہیں۔

ایمان کی بنیاد فکر پر ہے۔ رٹے رٹائے فارمولے کو دُہرانے میں کچھ نہیں ہے۔ عمل کی بنیاد ایمان پر ہے۔ ایمان فکر کو مہمیز کرتا ہے لیکن ہمارے ساتھ سانحہ یہ ہوا کہ ہم نے ایمان کو اپنی ڈھال بنا کر اپنی فکر پر تالا لگا دیا۔ فکر زندگی کی روح ہے مگر ہم نے غور وفکر کرنا چھوڑ دیا، اس لیے، روح ہمارے جسم سے نکل گئی اور ہمارا جسم سڑنے لگا۔

ہندستان میں مسلمانوں کے اس زوال کے اسباب پر جب بات شروع ہوتی ہے جس نے اب انھیں تقریباً پوری طرح قعرِ مذلّت میں پہنچا دیا ہے تو سب سے پہلے جس شخصیت کا نام ذہن میں آتا ہے وہ سرسیّد احمد خاں ہیں۔ اگر وہ صرف ایک ادارے کے بانی تھے تو اول تو یہ کچھ خاص کمال کی بات نہیں۔ پھر سوال یہ بھی ہے کہ ان کی یاد میں یہ تقریبات کسی ایسے ادارے میں کیوں ہو رہی ہے جس سے سرسیّد کا کسی طرح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ تو سرکاری ادارہ ہے، بھلے ہی یونی ورسٹی ہو۔ اسے حکومت نے قائم کیا ہے اور یہ ٹیکس دہندہ کے پیسے سے چلتی ہے جس میں ہندو اکثریت ہے۔ یہ ادارہ کسی بھی طرح سرسیّد تحریک کا حصہ نہیں ہے۔ تعلیم سے متعلق ان کے نظریات سے بھی اس یونی ورسٹی کا کچھ لینا دینا نہیں ہے۔ مسلم قوم نے اس کو قائم بھی نہیں کیا ہے، اس نے اس کے لیے چندہ بھی نہیں دیا ہے، اس لیے، یہ علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی جیسا ادارہ نہیں ہوسکتا۔ اس کا ایک ممکنہ جواب یہ ضرور ہوسکتا ہے کہ سرسیّد کے مقاصد میں ایک یہ بھی تھا کہ مسلمان تعلیم کے میدان میں ترقی کریں اور یہ ادارہ جس میں مسلم طلبہ واساتذہ کی اکثریت ہے، اگر انھیں یاد کر رہا ہے، تو اس کی وجہ سرسیّد کے مشن میں تعلیم کی ترجیح ہے۔ یہ جواب بھی مگر مبہم ہی ہے۔

یہ بات خاص طور پر کہنے کی ہے کہ سرسیّد احمد خاں نے ایم.اے.او. کالج اس لیے نہیں بنایا تھا کہ کچھ لوگ لکھ پڑھ کر روزگار سے وابستہ ہو جائیں۔ سرسیّد کی اصل حیثیت ایک مصلح و مفکر کی ہے۔ اصلاح وہی کرتا ہے جس کو فکر ہوتی ہے۔ سرسیّد concern اور thought دونوں معاملے میں فکر کرتے تھے۔ سرسیّد قوم کے اخلاق کو ان بُرائیوں سے جو نیکی کے طور پر روایت و دین کے نام سے ہمارے درمیان مروّج ہوگئی تھیں، کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ وہ یہ تحقیق و تلاش بھی کرنا چاہتے تھے کہ آیا یہ برائیاں کس طرح دانستہ یا نادانستہ دین میں شامل کر دی گئی ہیں۔

یہاں بار بار کہا گیا کہ قرآن خدا کا قول ہے اور فطرت خدا کا فعل ہے۔ ممکن نہیں ہے کہ خدا

کے قول وفعل میں تضاد ہو۔ اگر ہم کو خدا کے قول وفعل میں کوئی تضاد دکھائی دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے قرآن کو نہیں سمجھا۔ حقیقت تو اس سے بھی زیادہ خراب ہے کہ ہم نے دین تو کیا دنیا کو بھی تقریباً نہیں ہی سمجھا ہے۔

ہم کو قرآن نہیں پڑھنے دیا گیا۔ اوّلاً کہا گیا کہ قرآن دوسری زبان میں ہے اگر پڑھو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔ اس کے اُردو ترجمے کی بھی شدید مخالفت کی گئی۔ مسلم بچّوں کو قرآن ناظرہ کے طور پر پڑھایا گیا اور آج تک یہی معاملہ ہے۔ ناظرہ پڑھنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ صرف الفاظ پڑھ لیجیے، سمجھنے کی قطعی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ پھر دینی اور دنیوی علوم میں جھوٹا تضاد پیدا کیا گیا اور حقائق کو یہ کہہ کر فراموش کیا گیا کہ دین تو دنیا میں رہنے کا محض ایک طریقہ ہے۔ ہم نے دین و دنیا دونوں کو ترک کر دیا، اس لیے، دونوں ہی ہمارے ہاتھ سے چلے گئے۔

کسی جماعت کی خود اس کی اپنی نگاہ میں جو پہچان ہے باقی دنیا بھی اس جماعت کو بہت کچھ اسی طریقے سے دیکھے گی۔ اگر آپ ایک مذہبی جماعت ہیں تو آپ کی اجتماعیت کی بنیاد مذہب ہی پر منحصر ہوگی۔ لہٰذا آپ کے اچھے اور بُرے، نیک و بد اور عروج و زوال کے اسباب بھی آپ کے مذہب ہی میں تلاش کیے جائیں گے، اس لیے، آپ اپنے زوال کے اسباب اپنی دینیات میں تلاش کیجیے۔ تھیولوجی فہم و عمل ہوتی ہے۔ آپ نے مذہب کو کیسے سمجھا اور اس پر کیسے عمل کیا، یہ آپ کے دنیوی طرزِ زندگی کو سمجھنے کا سب سے آسان طریقہ ہے۔ اگلا سوال یہ ہوتا ہے کہ اگر آپ نے دین کو سمجھا تو کتنا اور کس طرح سمجھا؟ تو کیا آپ صرف اس کے معنی ہی تک محدود ہو کر رہ گئے یا پھر اس کی تہہ میں بھی اُترے؟

سرسیّد بنیادی طور پر ایک مذہبی مصلح و مفکر تھے۔ ان کی جو کتابیں ہیں ان کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ تھیولوجی میں اصلاح چاہتے تھے۔ ولیم میور نے ہماری تاریخی کتابوں کی مدد سے ہی 'لائف آف محمدؐ' لکھی تھی۔ 'خطباتِ احمدیہ' سیرت کی کتاب ہے جو ولیم میور کی کتاب لائف آف محمدؐ کے جواب میں لکھی گئی ہے جس میں ان رکیک الزامات کی جو رسول اللہؐ کی زندگی پر لگائے گئے تھے، تردید کی گئی ہے۔ نیز اس کتاب میں رسول اللہؐ کی عصری زندگی کی معنویت کو پیش کیا گیا ہے۔ سرسیّد کی ایک اور کتاب 'تفسیر القرآن' ہے۔ اسی طرح ایک کتاب 'تبئین الکلام' ہے جو انجیلِ مقدس کی تفسیر ہے۔ ہم میں سے کتنے لوگ انجیل پڑھتے ہیں۔ یا یہ کہ آج کتنے مسلمان ہیں جو دوسرے مذاہب کی کتابیں پڑھیں اور ان پر تفسیر بھی لکھیں۔ کیا ہماری قوم میں سرسیّد کے بعد بھی یہ ممکن ہوا؟ اس سے اہم سوال یہ ہے کہ سرسیّد کی مذکورہ بالا کتابیں کہاں ہیں؟ کیا ان سب کے

انگریزی اور ہندستان کی تمام بڑی زبانوں میں تراجم ہوئے؟ ظاہر ہے کہ اس کا جواب نفی میں ہے۔علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی کو سرسیّد کے خیالات کی ترویج واشاعت سے قطعی کوئی دل چسپی نہیں ہے۔ چلیے کتابوں سے دل چسپی نہ سہی، یہ تو مگر بتائیے کہ یہ کتابیں کہاں گئیں؟ کیا آپ میں کسی نے یہ کتابیں دیکھی اور پڑھی ہیں؟ اس سوال کا جواب بھی نفی میں ہے، اور یہ بے وجہ نہیں ہے۔ ان کتابوں میں چوں کہ فکر کو تحریک دینے والی باتیں تھیں، اس لیے، ان کو دفن کر دیا گیا۔ اور سب سے زیادہ منظّم طریقے سے یہ کام علی گڑھ مسلم یونی ورسٹی نے ایک ادارے اور ایک ذہن کے طور پر کیا۔ ہم آڈیٹوریم میں آئیں صرف شعر پڑھیں، سنیں اور تالیاں بجائیں، ڈنر کھائیں وغیرہ وغیرہ ہی سرسیّد کو یاد کرنے کے طریقے ٹھہرے ہیں جن کا دنیا بھر میں بول بالا ہے۔ علی گڑھ میں تو یہ کتابیں چھپ کر بلا قیمت تقسیم ہونی چاہیے تھیں مگر وہاں تو یہ تسلیم کر لیا گیا کہ سرسیّد کے مذہبی افکار ہی غلط تھے۔ انھوں نے ہمیں ایک کالج بنا کر دیا تھا، اس لیے، ہم ان کو ایک مستری کے طور پر یاد کریں گے۔ گویا ہمارے نزدیک سرسیّد کی حیثیت ایک مستری سے زیادہ کچھ نہیں ہے البتہ مستری کے لیے معمار اور دیگر موٹے موٹے لفظ ہم نے سرسیّد کے لیے خوب استعمال کیے اور روز کرتے ہیں۔

میں اپنے ذاتی مشاہدے کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ سرسیّد وہ واحد مفکر تھے جنھوں نے مغرب کی صحیح تصویر ہمارے سامنے پیش کی۔ انھوں نے ہم سے کہا کہ وہ لوگ ہم سے بہ درجہا بہتر ہیں۔ سائنس، ٹیکنالوجی، اکانومی اور انڈسٹری وغیرہ تو بعد میں آتے ہیں۔ اہلِ مغرب بھی جویائے حق اور راہِ راست کے متلاشی ہیں۔ وہ بھی ایمان داری، سچائی اور اس حق کی تلاش کرتے ہیں جس پر وہ قائم رہنا چاہتے ہیں خواہ یہ ہمارے مذہبی رہ نماؤں کی مقصد برآری میں معاون نہ ہو مگر سچ بات یہی ہے کہ مغرب ہم سے کئی معنوں میں اخلاقی طور پر بہتر ہے۔ حکومت، بادشاہی اور علمِ اشیا کی جہاں گیری یہ سب فقط ایک نقطۂ ایمان کی تفسیریں ہیں۔ ہر چیز وہیں سے آتی ہے۔

اس کے برعکس مغرب کی جو شکل ہمارے یہاں پاپولر ہوئی وہ یہ ہے کہ وہاں صرف جنسی بے راہ روی، شراب نوشی، قمار بازی اور مادہ پرستی ہے۔ وہاں کوئی اخلاقی تصور نہیں ہے۔ اقبالؔ کا یہ شعر آپ سب کو یاد ہے:

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا وہ ناپائدار ہوگا

مگر آپ نے یہ کبھی نہیں سوچا کہ واقعتاً آج کس کی تہذیب نے کس کے خنجر سے خودکشی کی۔ ہم نے دین وقوم کو بدنام کیا۔ ہر چیز کو بدنام کیا۔ یہاں تک کہ دنیا میں کہیں منہ دکھانے کے ہم قابل نہیں

رہے۔ کیا خودکشی اس کے علاوہ بھی کچھ اور ہوتی ہے۔ جان لیجیے کہ ایمان اور اخلاقِ حسنہ دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ قرآن میں سورۂ احزاب کی آیت نمبر 21 میں کہا گیا ہے کہ آپ اُسوۂ حسنہ (اچھے اخلاق) والے ہیں جو موجودہ دور کے مسلمانوں میں نایاب کی حد تک کم یاب ہے۔

مغرب میں دو رسالے تھے Tetla اور Spectator۔ سرسیّد نے اسی کی نہج پر 'تہذیب الاخلاق' نکالا۔ تہذیب الاخلاق کے لوگو پر انگلش میں لکھا ہوا تھا The Mohammadon Social Reform۔ سرسیّد نے ایک نیوکلیس nucleus کے طور پر ایم او کالج کی بنیاد ڈالی لیکن سرسیّد کی آنکھ بند ہوتے ہی وہ تحریک ختم ہوگئی:

باپ کا علم نہ بیٹے کو اگر ازبر ہو
پھر پسر قابلِ میراثِ پدر کیوں کر ہو

اور آج 'تہذیب الاخلاق' معیار کے اعتبار سے چوتھے درجے کا ایسا پرچہ ہے جس کی چند سو کاپیوں کی تقسیم علی گڑھ تک ہی محدود ہے اور جس کی اشاعت پر خرچ ہونے والا زرِ کثیر براہِ راست یا بالواسطہ مسلم یونی ورسٹی یعنی حکومتِ ہند برداشت کرتی ہے۔ کیا ہم اسی مفہوم میں آج یومِ سرسیّد منا رہے ہیں؟ سرسیّد کے سائنسی افکار کے ساتھ ساتھ ان کے سیاسی افکار کے ساتھ بھی ناروا سلوک روا رکھا گیا۔ 1906 میں جس دن محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس [کے اجلاس] میں مسلم لیگ کی تاسیس ہوئی اسی دن علی گڑھ تحریک فوت ہوگئی اور اس کے بعد سرسیّد کے مجموعی خواب کا جو انجام ہوا اس سے ہم آج تک نبرد آزما ہیں۔

اس ضمن میں سرسیّد نے ایک غلطی کی۔ ویسے تو:

خطاے بزرگاں گرفتن خطا است

لیکن بہ قولِ مجروحؔ سلطان پوری:

بے تیشۂ نظر نہ چلو اے راہِ رفتگاں
ہر نقشِ پا بلند ہے دیوار کی طرح

اقبالؔ کا بھی ایک شعر ہے:

صورتِ شمشیر ہے دستِ قضا میں وہ قوم
کرتی ہے جو ہر زماں اپنے عمل کا حساب

سرسیّد نے اردو کے معاملے میں غلطی یہ کی کہ جب لوگ دیوناگری لپی کو فروغ دے رہے تھے اور اردو کے ساتھ ساتھ دیوناگری لپی میں جدید ہندی کو بھی کورٹ لنگویج بنانے کا اصرار کر رہے

تھے تو سر سیّد نے اس کی مخالفت کی لیکن ان کو جلد احساس ہو گیا کہ وہ غلطی کر رہے ہیں، اس لیے، وہ خاموشی کے ساتھ اس محاذ سے کنارہ کش ہو گئے۔ آج ہم دیکھ رہے ہیں کہ اردو کئی معنوں میں ہمارے لیے ایک استعارہ ہے۔ ہم مفرّس ومعرّب الفاظ بولیں یا زمین سے جڑے الفاظ کو اصطلاحات بنائیں، یہ ہمارے لیے لسانیات کا سوال نہیں، عقیدے کا مسئلہ بن گیا ہے۔ اردو زبان شاید آپ کے لیے خوشی ومسرّت کا وسیلہ ہو۔ ممکن ہے کہ اردو آپ کے لیے ایک آسان طاقت بھی ہو لیکن جان لیجیے کہ اردو میں ایک فطری حسن ہے اور وہ یہ ہے کہ جو لوگ اردو نہیں جانتے ہیں وہ بھی خواہ 'ج' کو 'ز' بولیں لیکن وہ اردو بولنا چاہتے ہیں۔ وہ بھی شعر پڑھنا چاہتے ہیں۔ آپ غور کیجیے کہ اردو ہندستانی زبان ہے۔ اس کے تقریباً چھہتّر فی صد (76%) الفاظ ہندستانی ہیں۔ ترکیبِ کلام (سینٹکس) اس کا ہندستانی ہے۔ آپ دعوا کرتے ہیں کہ یہ سب کی زبان ہے مگر آپ کا عمل کچھ اور کہتا ہے:

پیا بن پیالہ پیا جاے نا
پیا بن جیا، جیا جاے نا

دکنی — میں 1857 سے پہلے کی زبان کو دکنی اردو نہیں کہوں گا کیوں کہ شمس الرحمٰن فاروقی کے مطابق 1857 تک وہ زبان جس کے لیے اب اردو کا لفظ رائج ہے، وہ صرف ہندی کہلاتی تھی اور اُردو نام کی کوئی زبان نہیں تھی — یہ اس طرح کی زبان ہے جو زمین سے جڑی ہوئی تھی جس میں ذکر یہاں کی ندیوں کا ہوتا تھا، دجلہ وفرات کا نہیں ہوتا تھا جس میں ذکر یہاں کے پھولوں اور پرندوں کا ہوتا تھا، گل وبلبل کا نہیں ہوتا تھا۔

مولانا آزاد نیشنل اردو یونی ورسٹی کی یہ ذمّے داری بھی ہے کہ وہ دکن کی یعنی دکنی کی اس روایت کو از سرِ نو زندہ کرے جس نے جدید اردو کو ثروت مند کیا۔ ایسا مگر ہو نہیں رہا ہے۔ یہاں بھی دہلی اور لکھنؤ یا یوں کہیں کہ شمالی ہند کی اردو کا ہی فروغ ہو رہا ہے۔ اگر یہ صورتِ حال برقرار رہی تو یہ یونی ورسٹی اپنے مقصد کے حصول میں پوری طرح ناکام ثابت ہوگی۔ میں ان دعائیہ کلمات کے طور پر یہ شعر پڑھ کر آپ سے اجازت طلب کرتا ہوں:

پھلا پھولا رہے یارب! یہ چمن میری امیدوں کا
جگر کا خوں دے دے کر میں نے یہ بوٹے پالے ہیں

(سر سیّد ڈے کے موقعے پر مولانا آزاد نیشنل اردو یونی ورسٹی، حیدر آباد میں منعقد کیے گئے جلسے میں کی گئی تقریر کے متن کو اختر زماں صاحب نے تحریری شکل دی ہے)

☆☆☆

فصیح الرحمٰن

قرۃ العین حیدر کے چند منتخب افسانوں کے امتیازی خطوط

قرۃ العین حیدر 20 جنوری 1927 کو علی گڑھ میں پیدا ہوئیں۔ اپنے والد سجاد حیدر یلدرم کی ملازمت اور والدہ کی غیر مستقل مزاجی کی وجہ سے ان کی ابتدائی تعلیم باضابطہ کسی اسکول میں نہیں ہو پائی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی دہرادون، کبھی علی گڑھ، کبھی لاہور تو کبھی لکھنؤ کے مختلف اسکولوں میں ان کا وقت گزرا۔ آخر میں دہرادون لوٹ آئیں، یہیں سے پرائیویٹ طالبِ علم کے طور پر میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ ایزابیلا تھوبرن المعروف بہ آئی ٹی کالج لکھنؤ سے انٹرمیڈیٹ کیا۔ اندر پرستھ کالج دہلی سے 1945 میں انگریزی میں بی.اے کیا اور لکھنؤ یونیورسٹی سے 1947 میں ایم.اے کی ڈگری حاصل کی۔

تقسیم کے بعد قرۃ العین حیدر کا خاندان ستمبر 1947 میں پاکستان منتقل ہو گیا جہاں 1960 تک وہ حکومتِ پاکستان میں مختلف عہدوں پر کام کرتی رہیں۔ 1961 میں ہندستان واپس آ گئیں اور بمبئی میں ''امپرنٹ'' اور ''السٹریٹیڈ ویکلی'' کے ادارتی عملے میں شامل رہیں۔ انھوں نے اردو، انگریزی میں صحافتی تحریریں بھی لکھی ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے ہندستانی فلموں کے لیے مکالمے اور کہانیاں بھی لکھیں اور وہ فلم سنسر بورڈ کی ممبر بھی رہیں۔ 1979 میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی سے وزٹنگ پروفیسر کے طور پر وابستہ ہونے کے بعد وہ نئی دہلی میں مقیم رہیں۔ 82-1981 میں وہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں بھی وزٹنگ پروفیسر رہیں۔ گزشتہ صدی کی نویں دہائی میں وہ نوئیڈا میں مقیم ہو گئیں جہاں 21 اگست 2007 کو اُن کا انتقال ہوا۔

قرۃ العین حیدر کو بہت سے اعزازات سے نوازا گیا۔ جن میں ساہتیہ اکادمی ایوارڈ 1967، غالب ایوارڈ 1984، پدم شری ایوارڈ 1984 اور گیان پیٹھ ایوارڈ 1989 خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

قرۃ العین حیدر نے 7-6 سال کی عمر میں لکھنا شروع کر دیا تھا۔ان کی پہلی تحریر ''کاٹھ گودام کا اسٹیشن'' کے عنوان سے سپرد قلم کی گئی۔ باقاعدہ طور پر پہلا افسانہ ''ایک شام'' جسے وہ اسکرپٹ کہتی ہیں، فرضی نام لالہ رخ سے ''ادیب'' نومبر 1943 میں شائع ہوا۔جس شخص کی تحریک اور دعوت پر قرۃ العین نے معتبر رسائل میں لکھنا شروع کیا اس کا ذکر خود مصنفہ نے کچھ یوں کیا ہے:

> ''ایک روز حکیم یوسف حسن لاہور سے تشریف لائے۔ اماں سے کہا: 'نیرنگِ خیال' کی حالت دگر گوں ہو چکی ہے۔کوشاں ہوں کہ پھر اسی آب وتاب سے نکلے۔معاً مجھے مخاطب کیا: 'اب قلم آپ کے ہاتھ میں آیا ہے۔ آپ ''نیرنگِ خیال' میں لکھنا شروع کیجیے۔ میں نے نہایت اطمینان اور خود اعتمادی سے جواب دیا: بہت اچھا، ضرور لکھیں گے''۔[1]

قرۃ العین حیدر کے مندرجۂ ذیل افسانوی مجموعے شائع ہوئے۔

(1)	ستاروں سے آگے	1947	(چودہ افسانے)
(2)	شیشے کے گھر	1954	(بارہ افسانے)
(3)	پت جھڑ کی آواز	1966	(آٹھ افسانے)
(4)	روشنی کی رفتار	1982	(اٹھارہ افسانے)
(5)	قندیل چیں	2007	(تیرہ افسانے)

مذکورہ آخری مجموعے کو جمیل اختر نے ترتیب دے کر قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی سے شائع کیا۔

پیشِ نظر مضمون میں قرۃ العین حیدر کے چند منتخب افسانوں پر گفتگو کرنا مقصود ہے۔اولاً مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے سیاسی اور سماجی محرکات کا جائزہ لیا جائے جس زمانے میں قرۃ العین حیدر کا تخلیقی شعور پروان چڑھ رہا تھا۔

قرۃ العین حیدر اپنی افسانہ نگاری کے ابتدائی دور میں جن حالات اور ماحول سے دوچار تھیں، ان سے چشم پوشی ممکن نہیں تھی، اس لیے، انھوں نے اپنے افسانوں میں مٹتی ہوئی اعلا قدروں کو پیش کیا۔ تقسیم کے بعد منظرِ عام پر آئے ان کے افسانوں میں ایسی تخلیقات کی کثیر تعداد ہے جن میں تقسیم ہند کے ردِ عمل کو موضوع بنایا گیا ہے۔اور منقسم خاندانوں کی روداد، ہندو مسلم اتحاد، باہمی دشمنی، قتل وغارت گری، ملکی انتشار، ملک وعوام کے حالات و واقعات اور نفسیاتی کیفیات کی بھرپور عکاسی کی گئی ہے۔ تقسیم کے اس المناک سانحے کا اثر دیگر ادبی اصناف کی طرح اُردو افسانے نے

بھی قبول کیا۔ آزادی کے بعد فرقہ وارانہ فسادات، نقلِ مکانی، مہاجرین کی آبادکاری، جمہوری نظام کا قیام، نئی منصوبہ بندی اور اس پر عمل جیسے موضوعات اردو افسانے میں نمائندہ بن گئے۔ ان موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے ہوئے جن فن کاروں نے اعتدال کو ملحوظ رکھا اور انسانی اقدار کی پاسداری کی اُن میں قرۃ العین حیدر کا نام اہمیت کا حامل ہے۔

قرۃ العین حیدر کے افسانوں میں ''جلاوطن'' ان کا شاہ کار افسانہ ہے جو نو ابواب پر مشتمل ہے۔ افسانے میں 1947 کے فسادات، ان کی وجوہ، تقسیم کے سماج پر مرتب ہونے والے اثرات اور تقسیمِ ہند سے قبل کے منظر نامے کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ یہ افسانہ اس پورے ماحول کی عکاسی کرتا ہے جس میں بے بسی، کرب اور انتشار ہے۔ قرۃ العین نے موثر انداز میں اس بات کی نشاندہی کی ہے کہ کس طرح دو تہذیبیں آپس میں متصادم ہوتی ہیں۔ کشوری، کھیم وتی، کنول کماری اور آفتاب رائے اس افسانے کے اہم کردار ہیں اور پوری کہانی انہی کے اردگرد گھومتی ہے۔ علاوہ ازیں بعض ہندو، مسلم اور عیسائی رئیس گھرانوں کی تہذیبی زندگی کی عکاسی بھی اس افسانے کا خاصہ ہے۔ افسانے کے ابتدائی حصے میں ہندو مسلم طبقے کی مشترکہ تہذیب کی تصویر کشی کچھ اس طرح کی گئی ہے:

> ''زبان اور محاورے ایک ہی تھے۔ مسلمان بچے برسات کی دعا مانگنے کے لیے منھ نیلا پیلا کیے گلی گلی ٹین بجاتے پھرتے اور چلاتے: 'برسو رام دھڑاکے سے بڑھیا مرگئی فاقے سے'۔ گڑیوں کی بارات نکلتی تو وظیفہ کیا جاتا: 'ہاتھی گھوڑا پالکی، جے کنہیا لال کی'۔ ذہنی اور نفسیاتی پس منظر چوں کہ یکساں تھا لہٰذا غیر شعوری طور پر Imagery بھی ایک ہی تھی جس میں رادھا اور سیتا اور پنگھٹ کی گوپیوں کا عمل دخل تھا۔ مسلمان پردہ دار عورتیں جنھوں نے ساری عمر کسی ہندو سے بات نہ کی تھی، رات کو جب ڈھولک لے کر بیٹھتیں تو لہک لہک کر الاپتیں: 'بھری گگری موری دھرم کائی شام'۔ کرشن کنہیا کے اس تصور سے ان لوگوں کے اسلام پر کوئی حرف نہ آتا تھا۔ یہ سب چیزیں اس تمدن کی مظہر تھیں جنھیں پچھلی صدیوں میں مسلمانوں کی تہذیبی ہمہ گیری اور وسعتِ نظر اور ایک رچے ہوئے جمالیاتی حس نے جنم دیا تھا۔ یہ گیت اور کجریاں اور خیال، یہ محاورے ''یہ زبان'' ان سب کی بڑی پیاری اور دل آویز مشترکہ میراث تھی۔ یہ معاشرہ جس کا دائرہ مرزاپور اور جون پور سے لے کر لکھنؤ اور دلی تک پھیلا ہوا تھا۔ ایک مکمل

اور واضح تصویر تھا جس میں آٹھ سو سال کے تہذیبی ارتقا نے بڑے گمبھیر اور
خوبصورت رنگ بھرے تھے''۔[۲]

کہانی میں مشترکہ تہذیبی علامتیں اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ اس طرح جلوہ گر ہیں کہ قاری کے سامنے ہندستانی تہذیب وثقافت کا پورا منظر گھوم جاتا ہے لیکن تقسیم کے بعد ہندستانی مسلمانوں کے سامنے جو حالات درپیش تھے وہ یقیناً بڑے دشوار تھے۔ کشوری کا پورا خاندان پاکستان ہجرت کر جاتا ہے۔ وہ اپنے بابا کے ہمراہ ہندستان میں رہ جاتی ہے لیکن اسے اپنے اس فیصلے کے عوض اپنے ہی ملک میں رہ کر مشکلات سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ اس صورتِ حال کا بیان فن کار نے بڑی خوب صورتی سے کیا ہے۔ افسانہ کا آخری ٹکڑا دیکھیے:

''کنول رانی! کسی نے اندھیرے میں یک لخت پہچان کر چپکے سے پکارا۔
یہاں آجاؤ۔ اب کسی پچھتاوے، کسی افسوس کا وقت نہیں ہے۔
پرانے عہد نامے منسوخ ہوئے۔ کشوری نے آہستہ سے دہرایا۔ ہم اس
طرح زندہ نہ رہیں گے۔ ہم یوں اپنے آپ کو نہ مرنے دیں گے۔ ہماری
جلاوطنی ختم ہوگی۔ ہمارے سامنے آج کی صبح ہے، مستقبل ہے۔ ساری دنیا
کی نئی تخلیق ہے۔ لیکن کنول کماری، تم اب بھی رو رہی ہو؟''[۳]

قرۃ العین حیدر ایک مورّخ کی حیثیت سے کہانی بیان کرتی ہیں جس کی قرأت سے پورے عہد کی سماجی، سیاسی اور ثقافتی صورتِ حال ہمارے سامنے واضح ہوجاتی ہے۔ ان کے افسانوں میں رومانیت کے ساتھ ساتھ سیاسی شعور اور داخلی مشاہدات کی ترجمانی بھی شامل ہے۔ ''جلاوطن'' کا یہ رجائی اختتام یقیناً ٹوٹے پھوٹے اور شکست خوردہ انسانوں کو حوصلے کے ساتھ زندگی گزارنے کی ترغیب دیتا ہے۔ ساتھ ہی یہ نئے عہد، نئی صبح اور نئے مستقبل کی بشارت بھی اس طرح دیتا ہے کہ ماضی کی ناکامیوں سے نہ گھبراتے ہوئے انسانوں کو ایک تابناک مستقبل کی بنیاد رکھنی چاہیے جس سے اس کی آئندہ زندگی روشن اور گل پوش ہو سکے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ قرۃ العین حیدر کا ایک منفرد افسانہ ہے۔

''سیتا ہرن'' آزادی کے بعد کے ماحول اور نچلے طبقے کی غربت، بے بسی، المناکی اور محرومی کے حوالے سے لکھی گئی ایک عمدہ کہانی ہے۔ اس افسانے میں ایک سندھی پناہ گزیں لڑکی سیتا کی کہانی بیان کی گئی ہے۔ معاشرے کے اعلا طبقے کی ذہنیت، اونچے عہدوں پر فائز لوگوں اور بین الاقوامی شہرت کے مالک آرٹسٹ اور تہذیبی سرگرمیوں میں حصہ لینے والے آزاد خیال نوجوانوں،

مرد اور عورتوں کے ذہن کی عکاسی اس کہانی میں بڑے فنکارانہ انداز میں کی گئی ہے۔ سیتا ایک ایسی لڑکی ہے جو جنگل میں وہاں کا قانون اپنا کر زندگی گزارتی ہے۔ انسانی قوانین وہاں بے معنی ہیں۔ اس سیتا کو آج کے راون نے اغوا کرلیا ہے۔ عورت یہاں کمزوری اور استحصال کی علامت ہے مگر یہ شکست اور استحصال صرف سیتا جیسی لڑکیوں کے لیے ہی مخصوص نہیں بلکہ کم و بیش یہی حال اس جدید معاشرے کا بھی ہے جہاں عورتوں کو آج بھی کمزور سمجھا جاتا ہے۔

''ہاؤسنگ سوسائٹی'' قرۃ العین حیدر کی علامتی انداز میں لکھی گئی کہانی ہے جس میں جدید تہذیب، سیاست و معیشت پر بے باک انداز میں طنز کیا گیا ہے۔ اس کہانی میں موجودہ تہذیب کی خامیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ افسانے کا ہیرو جمشید سید ایک نو دولت مند انسان ہے جو دولت کے نشے میں اس قدر چور ہے کہ اپنا ماضی بھی فراموش کر دیتا ہے لیکن جب اسے اپنا ماضی یاد آتا ہے تو وہ بہت شرمندہ ہوتا ہے۔ یہ افسانہ غیر منقسم ہندستان سے شروع ہو کر تقسیم کے بعد پاکستان کی سرزمین پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔ اس افسانے میں انکشاف، اسرار، تجسس، اور حادثات قدم قدم پر رونما ہوتے ہیں۔ جمشید سید افسانے کے اختتام پر اعترافِ حق کے ذریعے انسان دوستی کا پتا دیتا ہے۔

جاگیردارانہ نظام کے زوال اور جدید طرز پر اعلا تعلیم حاصل کرنے کے نتیجے میں ہندستانی معاشرے میں تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس صورتِ حال نے جہاں انسان کو اپنی آن بان کو خیر باد کہنے پر مجبور کیا وہیں شخصی آزادی کا وہ تصور بھی دیا جس کے سہارے وہ یک لخت تمام بندشوں سے آزاد تو ہو گیا مگر معاشرے کے ٹوٹنے بکھرنے کے باعث اخلاقی قدروں کی شکست و ریخت کا رونما ہونا بھی ناگزیر تھا۔ شخصی آزادی کی آڑ میں انسان نے بہت سی صالح اقدار کو بھی فراموش کر دیا۔

تقسیمِ ہند کے واقعے سے انسان نہ صرف نقلِ مکانی کے عمل سے دوچار ہوا بلکہ ایسے بہت سے مسائل بھی اسے درپیش آئے جن کا حل تلاش کرنے سے اس کی ذات قاصر تھی۔ آزادی کے سبب اخلاقی قدروں کا انہدام ہوا۔

قرۃ العین حیدر نے ''پت جھڑ کی آواز'' میں ان ہی دو تصورات سے پیدا ہونے والے معاشرتی مسائل کو پیش کیا ہے۔ اس میں انھوں نے جہاں ایک طرف زمیندارانہ نظام کے خاتمے کا شدید احساس دلایا ہے وہیں وہ دوسری جانب اعلا سوسائٹی میں خوش حال زندگی بسر کرنے والے افراد کی جنسی آزادی کے وسیع پس منظر کے ذریعے زندگی کی ایک واضح اور نئی تصویر بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے یہاں جنس کا ذکر محض جنسی تلذذ کے لیے نہیں ہوتا بلکہ اس کے ذریعے وہ سماج میں پھیلی برائیوں اور تلخ حقیقتوں سے پردہ اٹھاتی ہیں۔ اس افسانے میں انھوں نے اعلا طبقے

کے افراد کے جنسی جذبات کی ترجمانی بڑے فن کارانہ انداز میں کی ہے اور سماج کو اصل حقیقت سے روشناس کرانے کی سعی بھی اس افسانے میں کی گئی ہے۔ اس افسانے کی ایک اہم خوبی اس میں نئی نسل کے خیالات کی موثر ترجمانی بھی ہے۔

مندرجۂ بالا باتوں سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ قرۃ العین حیدر کے اسلوب، فن اور تکنیک میں کثیر الجہتی پائی جاتی ہے جو دوسرے فن کاروں کے لیے نا قابلِ تقلید ہے۔ نیز ان کی کم آمیزی، کم گوئی اور مشکل پسندی نے ان کی انفرادیت کو اور نمایاں کر دیا اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے اسلوب کی خالق وخاتم دونوں ہیں۔

قرۃ العین حیدر کے افسانے معاشرے کے مختلف طبقات کے درمیان صدیوں کے باہمی رشتوں، ماضی کی بازیافت اور وقت کے تسلسل کو گرفت میں لینے میں اردو کی حد تک ید طولیٰ رکھتے ہیں۔ ان کے کردار بھی وقت کے شکنجے میں جکڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ جلاوطن، ڈالن والا اور دوسیاح کے کردار وقت کے زندانی ہیں جو نامعلوم عہدِ قدیم سے محسوس ماضی قریب یا عہدِ جدید کا سفر کر کے پھر اپنے معین وقت میں مقید ہو جاتے ہیں۔ وقت کا یہ تصور قرۃ العین حیدر کے یہاں جبر کی علامت بن جاتا ہے جو تقدیر اور تاریخ کا جبر ہے۔ اس کے علاوہ قرۃ العین حیدر نے مغربی ادیبوں کا براہِ راست مطالعہ کیا اور انھیں اپنے فن میں برتا۔

بیسویں صدی میں انگریزی کے جن فن کاروں سے قرۃ العین حیدر نے اہلِ علم کے مطابق استفادہ کیا ہے اُن میں جیمس جوائس اور ورجینیا وولف کے نام خاص طور پر لیے جاتے ہیں۔ انھوں نے یوروپ کی زندگی کو بھی اپنا موضوع بنایا ہے اور بین الاقوامی سطح پر عصر حاضر کے متعدد واہم مسائل کو مدِ نظر رکھا ہے۔ اس کے علاوہ ماضی سے حال تک وقت کا جو بسیط احساس قرۃ العین حیدر کے یہاں ہے وہ اردو کے کسی ناول نگار یا افسانہ نگار کے یہاں نہیں ہے اور یہی اردو کے افسانوی سرمایے میں انھیں ممتاز حیثیت عطا کرتا ہے۔

حواشی

۱۔ قرۃ العین حیدر، کارِ جہاں دراز ہے (جلد اول و دوم)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2003، ص425

۲۔ قرۃ العین حیدر، جلاوطن، مشمولہ شیشے کے گھر، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، 2019، ص:85-284

۳۔ ایضاً،ص311

☆☆☆

اطہر فاروقی

'زرد پتّوں کا بن' کی عشرت آفریں

'زرد پتّوں کا بن' تین شعری مجموعوں 'کنج پیلے پھولوں کا' (1985)، 'دھوپ اپنے حصّے کی' (2005) اور 'دیا جلاتی شام' (2017) پر مشتمل ہے۔ 'کنج پیلے پھولوں کا' میں علی سردار جعفری کا ایک مضمون 'عشرت آفریں کی شاعری' شامل ہے مگر 'زرد پتّوں کا بن' کی فہرست میں کسی وجہ سے وہ مضمون درج نہیں ہو سکا۔ شاعری صفحہ 33 سے شروع ہوتی ہے اور اس حصے پر 'میں' اور 'تعارف' کے عنوان سے دو نظمیں شامل ہیں۔ کتاب کا پیش لفظ فہمیدہ ریاض نے 'درد کی ننھی سی لَو' کے نام سے لکھا ہے اور مجموعے کے آخر میں 'خطبۂ صدارت' کے عنوان سے انتظار حسین کی تحریر شامل کی گئی ہے۔ 'دیا جلاتی شام' کے اختتام پر نقد و نظر کے تحت ان مجموعوں کے تعلق سے عصمت چغتائی، سبط حسن، ادا جعفری، محمد علی صدیقی، زاہدہ حنا، قمر جمیل، یوسف ناظم، اکرام بریلوی، بشیر بدر، احمد ندیم قاسمی، سحر انصاری اور افتخار عارف کی آرا بھی شائع کر دی گئی ہیں۔ کلیات کے آخر میں عشرت آفریں کی ایک تحریر 'حرفِ تشکر' ہے جس میں انتظار حسین کا بطورِ خاص شکریہ اس لیے ادا کیا گیا ہے کہ ان کی تحریک اور کاوش کے سبب سنگِ میل سے عشرت آفریں کا شعری کلّیات شائع ہو سکا۔ یہ بات دل چسپ ہے۔

سوال یہ ہے کہ اگر سنگِ میل اس کلّیات کو شائع نہیں کرتا تو کیا اس سے عشرت آفریں کی شاعری پر کوئی فرق پڑ جاتا؟ بڑے پبلشر بھی ادب کے پرانے ٹھیکے دار ہیں۔ یہ کس حد تک تخریب پھیلا سکتے ہیں، اس کا اندازہ کرنے کے لیے مصطفیٰ زیدی کے آخری مجموعے کا پیش لفظ پڑھ لینا چاہیے جس سے پبلشر فیروز سنس اور خصوصاً وزیر آغا کے Nexus کا اندازہ ہوتا ہے:

> ''کوہِ ندا میری نظموں کا آخری مجموعہ ہے۔ اس استغنا کی وجہ میرا چھوٹا پن ہے... میں نے کئی ایسے شعرا سے زیادہ اچھے شعر کہے ہیں جنھیں ناقدوں نے

Recognise کیا ہے۔ یقیناً میری ذات یا میرے شعر یا دونوں میں کوئی ایسا عیب ہے جو اسے قابلِ اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ دس پندرہ سال تک جھک مارنے کے بعد جب میں نے وزیر آغا کی نئی شاعری پر ایک دبیز کتاب دیکھی، جس میں چھوٹے سے چھوٹے شاعر کا ذکر تھا لیکن میرا نام تک نہیں تھا تو میرا دل ٹوٹ گیا۔ فیروزسنز نے بھی اس نوعیت کی جو کتابیں شائع کی ہیں ان میں بھی یہی صورتِ حال ہے۔ جب دس پندرہ سال کی شاعرانہ بادیہ پیمائی کا یہ نتیجہ ہے تو آئندہ کس کے لیے شعر کہے جائیں اور ان کی کیا ضرورت ہے۔''

(کوہِ ندا کا دیباچہ، کلیاتِ مصطفیٰ زیدی، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، 2011، ص ص 10، 9)

عشرت آفریں 1956 میں کراچی، پاکستان میں پیدا ہوئی تھیں اور وہیں ان کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ 1984 میں پرویز جعفری سے عشرت آفریں کی ملاقات انڈیا میں ہوئی اور پھر 1985 میں ان دونوں کی شادی ہوگئی اور انھوں نے امریکہ میں ایک نئی دنیا بسالی۔

عشرت آفریں کی شاعری کے مطالعے کے بعد یہ کہنا آسان ہے یا کم سے کم میری یہ رائے ہے جس سے دوسرے لوگوں کا متفق ہونا قطعی ضروری نہیں کہ عشرت آفریں اپنی شاعری میں نظریے کو تخلیقی شرطوں کے ساتھ بہ خوشی قبول کرلیتی ہیں۔

عشرت آفریں کا ذہنی تعلق جس سرزمینِ اودھ سے ہے اس کی خوشبو اور بوباس ہی ان کا جوہر ہے۔ نئے زمانے کے مسائل کے تعلق سے ان کے یہاں گریز سے زیادہ صورتِ حال کو اس کی تمام پیچیدگیوں کے ساتھ سمجھنے اور پیش کرنے کا رویہ کارفرما ہے۔ پاکستان میں تانیثیت کے رجحان نے جس نہج پر اردو ادب میں رواج پایا اس کا اپنا جواز ہے۔ اردو میں تانیثی ادب کو فروغ دینے میں جن خواتین قلم کاروں نے حصہ لیا ان کے نام سے سبھی واقف ہیں۔ ہندستان میں اردو کی اِکّا دُکّا مثالوں سے قطعِ نظر پاکستان کی طرح یہاں اردو میں خواتین کا وہ ادب وجود میں نہیں آیا جسے تانیثیت کی تحریک کا حصہ کہا جاسکے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ تانیثیت کی تحریک سے ہندستان میں اردو کی خواتین اہلِ قلم عام طور پر ناواقف ہی رہی ہیں۔

اپنے امریکہ میں قیام کی وجہ سے عشرت آفریں کی نظر میں نہ صرف دوسری زبانوں کے تانیثی ادب کا سرمایہ رہا بلکہ انھیں خواتین کی تحریکوں کے بدلتے رجحانات کو براہِ راست دیکھنے اور سمجھنے کا موقع بھی ملا۔

دنیا کی کسی بھی زبان کا قاری ادب کے نام پر وہی کچھ پڑھنا چاہتا ہے جس پر ادب کی بنیادی شرطوں کا اطلاق ہوتا ہے۔ اردو کا قاری بھی نقادوں کی تمام تر کوششوں کے بعد اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ اسے اس کی فکر نہیں ہوتی کہ کوئی شعر یا کوئی افسانہ مرداساس معاشرے کے خلاف جاتا ہے یا اس میں احتجاج کی کیا صورت ہے؟ بغاوت اور احتجاج زندگی کی بڑی سچائی تو ہیں مگر ان سے ادب وجود میں نہیں آسکتا۔ ہندستان میں تانیثی ادب کی تقریباً عدمِ موجودگی کو اسی سیاق و سباق میں دیکھنا چاہیے۔ مصطفیٰ زیدی پھر یاد آتے ہیں:

''W.B. YEATS نے ایک جگہ لکھا ہے کہ دُنیا سے جنگ کرنے میں خطابت پیدا ہوتی ہے اور اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہونے میں شاعری کی تخلیق۔ YEATS کے اس فارمولے میں دو گنجائشیں رہ جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ خطابت میں بھی شاعری کے امکانات ہیں۔ دوسرے یہ کہ اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہونے اور شعر کی تخلیق میں اتنا بڑا فاصلہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کا لازمی نتیجہ نہیں بنتے۔ صرف اسی اندرونی بحران میں تخلیقی صلاحیتیں موجود ہوسکتی ہیں جس کے پیچھے ایک زندہ اور متحرک شعوری تجربہ ہوتا ہے۔ اس شعوری تجربے کو جب ایک 'دل گداختہ' ملتا ہے اور فکر کو جذبے کی تھوڑی سی آنچ پہنچتی ہے، تب ہی خوب صورتی کی تخلیق ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ انحطاط کی مجموعی قوتوں سے لڑنے کے لیے فرد کے رومانی تصور کی نہیں بلکہ سماج کی انقلابی تنظیم کی ضرورت ہے۔ جب فرد اپنی اکائی میں ان قوتوں سے لڑتا ہے تو شعر میں اس کا نتیجہ صرف تلخ نوائی ہوتا ہے۔ جب فرد اپنی سماجی حیثیت سے ان سے لڑتا ہے تو کلام میں تلخی کا امکان تو ہے مگر ہذیان کا نہیں''۔

(''اپنا دیوان بغل میں داب کے میر''، کلیاتِ مصطفیٰ زیدی، الحمد پبلی کیشنز، لاہور، 2011 ص 7)

اردو نقادوں کی اکثریت کو تانیثیت کے ذیل میں صرف چند شاعرات کے نام یاد ہیں۔ ایک ایسا وقت بھی گزرا ہے جب اکیلی سارہ شگفتہ تانیثی ادب کی علامت بن گئیں اور ان کا نام بھی فیشن کے طور پر لیا جانے لگا۔ اور جس نے سارہ شگفتہ کا نام بھی نہیں سنا تھا، اس کا کام پروین شاکر کی شاعری سے چل گیا۔

عشرت آفریں کی شاعری کو اگر کسی استاد کو کلاس روم میں پڑھانا ہو تو سردار جعفری کا یہ اقتباس اس کے بہت کام آئے گا:

''ان کی شاعری کے موضوعات میں فیوڈل سماج کی شکست و ریخت کے باوجود گزری ہوئی شبِ نشاط کے مرجھائے ہوئے باسی پھولوں کی اداس مہک نہیں ہے۔کوئی نوسٹلجیا نہیں ہے [حالاں کہ ایسا نہیں ہے] اس کے پاس 'آئندگان' [کون سے آئندگان؟ کیا وہ جو السلام اے بعدِ ما آئندگانِ رفتنی کے زمرے میں آتے ہیں اور مستقبل کے اس خوف سے نہیں ڈرتے جب وہ ماضی بن جائے گا۔ اتفاق سے یہ مصرع جعفری صاحب کو بہت پسند تھا] کی مہک ہے۔ اس شاعری میں کوئی انفعالی کیفیت نہیں ہے۔ زندگی کو اس کے تمام تضادوں کے ساتھ قبول کرنے اور زندگی سے محبت کرنے کا جذبہ ہے۔ زندگی کی سختیوں سے آنکھ ملانے کا حوصلہ ہے۔ اس کی تلوار، اس کی سپر، اس کی اَنا ہے۔ جہاں تک میری نگاہ ہے کسی شاعر نے اس طرح اپنی اَنا کا اظہار برملا اور فخریہ نہیں کیا''۔

اگر عشرت آفریں کی شاعری میں نوسٹلجیا ہے بھی تو اس سے ان کی شاعری پر حرف تو نہیں آتا؟ کیا نوسٹلجیا صرف یہ ہے کہ شاعر اپنی مٹی سے بچھڑنے یا مخصوص نظام اور اس کی قدروں کے رخصت ہو جانے کا ذکر اپنے علم کے بوتے پر کرے! نوسٹلجیا اتنا اکہرا نہیں ہوتا۔ یہ اور بات ہے کہ اردو میں فیوڈل نظام کے حوالے سے ایک مخصوص طرزِ اظہار مستحسن نہیں ٹھہرا۔ عشرت آفریں کی شاعری میں بھی ایک تہذیبی نظام کے رخصت ہو جانے کا دُکھ ہے جو فطری بات اس لیے بھی ہے کہ ہمارے پاس عہدِ میر بھی تھا اور عہدِ غالب بھی اور دونوں ہی کے پیچھے نہایت مستحکم تہذیبی روایتیں تھیں۔

عشرت آفریں کی شاعری نے ایک سنبھلا ہوا اسلوب اختیار کیا اور اسی نے انھیں صاحبِ اسلوب بنا دیا جو بڑی مشکل سے کسی کے حصے میں آتا ہے۔ جس فضا میں یہ شاعری ہمیں لے جاتی ہے وہ بہت مانوس ہے۔ وہ اس مانوس فضا کو اجنبی بنانے کی کوشش نہ کر کے اردو شاعری پر احسان کرتی ہیں۔ مجھے عشرت آفریں کی شاعری کو پڑھ کر معاصر ہندی شاعری کا خیال آتا ہے۔ ہندی شاعری میں زندگی کے معمولی پن سے بھاگنے یا خوف کھانے کی روش تو نظر نہیں آتی مگر اس کا بڑا حصہ فن کارانہ چابک دستی سے عاری ہونے کی وجہ سے معمولی درجے کے زمرے میں آ جاتا ہے۔ اردو کا شاعر بنیادی طور پر معمولی پن سے ڈرتا ہے۔ یہ اس کی کمزوری بھی ہے اور یہی اس کی طاقت بھی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کا ذہن ایک مخصوص لسانی اور کلاسکی نظام کا پابند ہے۔ اسے

اس بات کی کوئی فکر نہیں ہوتی کہ اس کی شاعری معاصر صورتِ حال کے لیے یا اپنے زمانے کے لیے کتنی اہم ہے، اور یہی پہلو اس کی شاعری کو آفاقیت عطا کرتا ہے۔ عشرت آفریں اس خطرے سے بھی بہ خوبی آگاہ معلوم ہوتی ہیں جو فکر اور زبان کے عمومی پن کے سبب شاعری کو سپاٹ اور بے رس بنا دیتا ہے۔ عشرت آفریں کی نظموں میں اگر انتظار حسین نے کہانی کار کو تلاش کرلیا ہے تو یہ محض اتفاق نہیں کہ جدید اردو شاعروں کی نظمیں کہانی کا تاثر بھی پیش کرتی ہیں۔ ویسے نظم کہانی کے علاوہ کیا اور بھی کچھ ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے اب انتظار صاحب موجود نہیں جو اپنی زندگی میں بھی اکثر اپنے ہی اٹھائے ہوئے سوالوں کا جواب نہیں دے پاتے تھے۔

علی سردار جعفری نے عشرت آفریں کی چند نظموں کے بارے میں جو لکھا ہے وہ بہ طورِ خاص توجہ طلب ہے۔ جتنی خوب صورت یہ نظمیں ہیں جعفری صاحب کے جملے بھی اتنے ہی خوب صورت ہیں۔ عشرت آفریں اپنی نظموں میں گھر اور بستی کے روپوش ہوتے ہوئے مناظر کو پیش کرتی ہیں اور اس پیش کش میں جو افسردگی ہے اسے نوسٹلجیا کے علاوہ اور کیا کہا جائے گا۔ سردار جعفری کو ظلمت پسندی سے شدید نفرت تھی۔ عشرت آفریں کی شاعری ظلمت پسندی کے سایے تک کے خلاف شدید احتجاج کرتی ہے۔ جعفری صاحب کو عشرت آفریں کی اَنا، اُن کے آبا و اجداد کی اَنا سے مختلف نظر آتی ہے جو بالکل فطری بات ہے۔ جعفری صاحب لکھتے ہیں:

> ''اس میں جدید شاعروں کی طرح شہر کو چھوڑ کر دیہات کی طرف واپس جانے کی کوئی تمنا نہیں ہے، لیکن [اس شاعری میں] دیہات کی فضا اسی طرح حاوی ہے جیسے گھنے جنگلوں سے آنے والی ہوائیں میدانوں پر اپنی خوشبودار چادر تان دیتی ہیں۔ اودھ کی یہ ہوائیں پاکستان بھی پہنچی ہیں اور وہاں کی ہواؤں سے مل کر نئی خوشبوؤں میں بس گئی ہیں...''

علی سردار جعفری صاحب نے عشرت آفریں کی نظموں اور غزلوں پر بہت نکتہ رسی کا ثبوت شاید اس لیے بھی دیا ہے کہ یہ شاعری اپنے مزاج اور معیار کے ساتھ جعفری صاحب کو حیرت میں بھی ڈالتی ہے مگر ان کے بعض بیانات اس نظریے سے دور جا پڑتے ہیں جسے خود انھوں نے ترقی پسندی کے نام سے موسوم کیا تھا:

> ''یہ فلم کی طرح مونتاج ہے جس میں مکالمے بے معنی ہو جاتے ہیں اور صرف تصویریں بولتی ہیں۔ یہاں بھی شاعرہ نے اپنی طرف سے کچھ نہیں کیا ہے، صرف لفظ جمع کر کے ڈرامائی کیفیت پیدا کردی ہے۔ اس کی

دوسری غزلوں میں بھی یہ تکنیک استعمال ہوئی ہیں''۔

صرف لفظ جمع کرنے سے ڈرامائی کیفیت پیدا نہیں ہوسکتی۔جعفری صاحب نے عشرت آفریں کی جن دوغزلوں کی خاص طور پر تعریف کی ہے ان کا ایک ایک شعر ملاحظہ کیجیے:

بھوک کی کڑواہٹ سے سرد کسیلے ہونٹ
خون اگلتے، سوکھے، چٹخے، پیلے ہونٹ

میٹھی نرم سجیلی دھوپ
ساحل کی چمکیلی دھوپ

عشرت آفریں نے ہونٹ اور دھوپ کے ساتھ جن خیالات کو پیش کیا ہے وہ بنیادی طور پر اسی صورتِ حال کا تاثر پیش کرتے ہیں جس کا ذکر جعفری صاحب نے کیا ہے۔مجموعی طور پر 'کنج پیلے پھولوں کا' کی شاعری اسی صورتِ حال کی آئینہ دار ہے۔ایک قاری کی حیثیت سے ہم یہ دیکھنا بھی چاہتے ہیں کہ کیا شاعر نے صورتِ حال کے اظہار میں کوئی ایسی خوبی بھی پیدا کی ہے جسے ماورائیت کہا جاسکے؟عشرت آفریں اگر محض لفظوں کو جمع کر دیتیں تو اس سے اچھی شاعری ظاہر ہے کہ وجود میں نہیں آسکتی تھی۔عشرت آفریں کے یہاں لفظوں کی ترتیب اور پیش کش میں بہ ظاہر مگر دانستہ بے ربطی ہے جو ان کی شاعری کے حسن میں اضافہ کرتی ہے۔عشرت آفریں اس زبان کے الفاظ جنھیں اب ہندی کہا جاتا ہے، کو بھی بہت خوب صورتی کے ساتھ شعری سانچے میں ڈھال دیتی ہیں۔ان کے یہاں کچھ ایسی غزلیں بھی ہیں جنھیں پڑھتے ہوئے ناصر کاظمی کی 'پہلی بارش' کی غزلیں یاد آتی ہیں۔یہ محض اتفاق بھی ہوسکتا ہے۔'دھوپ اپنے حصّے کی' میں تین ایسی غزلیں ہیں کہ اگر انھیں 'پہلی بارش' میں ملا دیجیے تو تمیز مشکل ہوجائے گی۔

عشرت آفریں کی شاعری کے مطالعے سے یہ اندازہ کرنا آسان ہے کہ ان کی نظر میں گزشتہ صدی کے تقریباً تمام اہم شعرا کا کلام ہے مگر روش ان کی اپنی ہی ہے۔ان کے یہاں وہ منظر نامہ بھی ابھرتا ہے جو نہایت ہی افسوس ناک اور دردناک ہے۔رات کا سناٹا، بارش، خاموشی، پرندے شاعری کو ایک نئی قوت بخشتے ہیں:

چاند کا اتنا شور مچا ہے
اپنا چاند کہاں نکلا ہے
اپنی عید کدھر آئی ہے
اپنا فاقہ کب ٹوٹا ہے

اپنے بچے تو بھوکے ہیں
اپنا مستقبل ننگا ہے
اپنی جھولی تو خالی ہے
اپنا چولہا تو ٹھنڈا ہے
تم چاہو تو عید منالو
اپنا روز عاشورہ ہے

عشرت آفریں کے تخلیقی ذہن پر 'پہلی بارش' کا اثر ممکن ہے کہ ہو مگر وہ ایک خاص طرح کی رومانیت ہے جس سے وہ دور رہتی ہیں۔ ان کی بہت سی غزلوں میں تسلسل کی ایک فضا ہے۔ قاری محسوس کر سکتا ہے کہ عشرت آفریں مختلف تصویریں پیش کرتے ہوئے اتنے تضادات جمع کر دیتی ہیں کہ نظر ایک تصویر سے پھسل کر دوسری تصویر پر خود بہ خود چلی ہی جاتی ہے:

کہاں سے لاؤں گئے دنوں کی اداس خوشبو بچھڑتے موسم کی بھیگی بھیگی اداس خوشبو
وہ بکھری بکھری سی کیاریوں میں سفید کلیاں وہ شامِ فرقت کی پہلی پہلی اداس خوشبو
وہ راہباؤں کی طرح تنہا خموش راتیں وہ چاندنی کے بدن سے لپٹی اداس خوشبو
وہ برف جیسے حسین پھولوں کا رقصِ صحرا وہ چاند جیسی خموش وادی اداس خوشبو
ہمارے محنت کشوں کے چہروں کی ترجماں ہے ہماری مٹی کی سوندھی سوندھی اداس خوشبو
وہ کچے کچے گھروں کے پس منظروں میں شکوے شکستہ بوسیدہ چھپروں کی اداس خوشبو
وہ مٹّیوں میں سنی حنائی حسیں پوریں
وہ دھوپ جیسے بدن سے اٹھتی اداس خوشبو

میری نظر سے کسی اور اردو شاعر کی ایسی کوئی غزل نہیں گزری جس میں خوشبو کی اداسی کو اس طرح دیکھنے اور محسوس کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اگر صرف خوشبو ہوتی تو ایسی کوئی خاص بات نہیں تھی۔ اتنی خوب صورت اور روشن فضا میں اداس خوشبو کا ادراک آسان نہیں۔ صرف خوشبو کو تو بہت آسانی کے ساتھ پیش کیا جا سکتا ہے مگر اداس خوشبو کو زندگی کے اتنے خوش رنگ مناظر کے ساتھ پیش کرنا بہت دشوار ہے۔ عشرت آفریں کی نیچر میں (یہ مولانا حالؔی والی نیچر نہیں ہے) اتنی گہری دل چسپی ہے کہ ہم اسے ان کی شاعری کے ایک غالب رجحان کے طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ انھوں نے اپنے شہر، دیار اور فطرت کو ایک دوسرے کے ساتھ کچھ اس طرح ہم آہنگ کر دیا ہے کہ حیرت ہوتی ہے۔ عشرت آفریں اپنی مٹی کی بوباس کو فطرت کی بوباس سمجھتی ہیں بلکہ فطرت تک وہ اپنے گھر

اور ماحول کی فضا کے بعد پہنچی ہیں۔

عشرت آفریں کے پہلے شعری مجموعے 'کنج پیلے پھولوں کا' کی ایک نظم دیکھیے:

وہ جو اپنے پچھواڑے اک بیری تھی/ ساری دوپہری لڑکے اس کے گرد
اکٹھا رہتے تھے/ اور پتھر مارا کرتے تھے/ اتنے پتھر/ اتنے پتھر/ سب آنگن
بھر جاتا تھا/ بیری زخمی ہو جاتی تھی/ شاخیں لہولہان کراہتی رہتی تھیں/ پتھر
مارنے والے لڑکوں میں تم آگے ہوتے تھے/ اور وہ دوپہریں/ ایک ذرا
اچھی کٹ جایا کرتی تھیں/ یہ تو خیر/ بھولی بسری باتیں تھیں/ کل وہ بیری
اماں نے کٹوا دی ہے/ مجھ کو تو کچھ اتنا زیادہ غم بھی نہیں/ میں بھی اپنے آپ
سے کٹ کر آخر زندہ ہوں کہ نہیں

اس نظم کے نیچے بلکہ کلّیات کی کسی بھی تخلیق کے اختتام پر تاریخ اور مقام کا اندراج نہیں ہے۔ نظم ہی بنیادی طور پر تاریخ بھی ہے، فطرت بھی اور یادداشت بھی۔ پھل دار درخت پر بچّے پتھر تو مارا ہی کرتے ہیں۔ عشرت آفریں نے بچپن کی اس یاد کو بطورِ واقعہ پیش کیا ہے۔ دو تین مصرعوں نے البتہ واقعاتی سطح یا بیان کو دردمندی میں تبدیل کر دیا ہے: ''بیری زخمی ہو جاتی تھی/ شاخیں لہولہان کراہتی رہتی تھیں''۔ نظم ماضی کا قصہ بیان کرتے ہوئے حال میں آ جاتی ہے۔ ماضی کی بھولی بسری باتیں کہہ کر اس سے متکلم بہ ظاہر خود کو الگ کرنا چاہتا ہے۔ نظم اگر ''یہ تو خیر/ بھولی بسری باتیں تھیں'' پر ختم ہو جاتی تو بھی نظم کی ہیئت پر کوئی فرق نہیں پڑتا لیکن متکلم کا مقصد تو درخت کے ساتھ اپنے وجود کو ہم آہنگ کرنا تھا۔ اماں نے اگر درخت کو کٹوا دیا ہے تو اسے ایک حادثے کے طور پر دیکھنا تھا۔ نظم کی آخری دو لائنیں متکلم کے حال سے وابستہ ہو گئیں:

''میں بھی اپنے آپ سے کٹ کر آخر زندہ ہوں کہ نہیں''۔ ''زندہ ہوں کہ نہیں'' میں ایک طنز بھی ہے۔ اس سلسلے کی ایک نظم 'بن پھولوں کے پھل' ہے:

یاد ہیں وہ دن/ جب ہم دونوں/ قاعدہ پڑھنے مسجد جایا کرتے تھے/ گولر
والے پیڑ کے نیچے/ ساری دوپہری کھیلتے تھے/ یا ڈالی ڈالی گولر میں بن
پھولوں کے پھل آتے ہیں/ پھول تو پریاں رات کو چن کر لے جاتی ہیں/
اور ہم تم یہ پھل کھاتے ہیں/ پھر ہم دونوں کو ان پریوں سے ملنے کا شوق ہوا
تھا/ شاید تم کو یاد نہ ہو/ مولوی صاحب سچ کہتے تھے/ اب وہ پریاں میرے
پاس بھی آتی ہیں/ رات کو میری پلکوں سے/ وہ موتی چن لے جاتی ہیں/

اور پھول مجھے دے جاتی ہیں۔
یہ نظم بھی بتاتی ہے کہ موضوع کس طرح متکلم کی ذات کا حوالہ بن جاتا ہے لیکن اس کے لیے خاموش ہنرمندی کی ضرورت ہے۔

عشرت آفریں زبان کے بارے میں یہ تاثر پیش نہیں کرتیں کہ شاعری صرف لسانی اظہار ہے۔ ان کے یہاں پریاں داستان کا حصہ رہی ہیں۔ گولر کا یہ درخت تو سب نے دیکھا ہے۔ مدرسے روایتی طور پر مسلم تعلیمی زندگی کا جزوِ لازم رہے ہیں۔ آزادی کے پہلے کا مولوی مسلمانوں کے اشرافیہ طبقے سے تعلق رکھتا تھا۔ آزادی کے بعد یہ صورتِ حال الٹ گئی۔ اب جو گاؤں اور چھوٹے شہروں میں دینی مدارس ہیں بلکہ یوں کہیے کہ ان کی بھرمار ہے، انھوں نے مسلمانوں ہی نہیں بلکہ ملک کی مجموعی سماجیات اور حیثیت دونوں کو تبدیل کر دیا ہے۔

بچپن میں درخت بھی اچھے لگتے تھے۔ نظم کا آغاز کچھ اس طرح ہوتا ہے جیسے کہانی کا آغاز ہو رہا ہو۔ ''یاد ہیں وہ دن'' ماضی کے اوراق ہیں۔ انھیں حال کے ساتھ وابستہ کرنے کے لیے کیا ضروری ہے کہ متکلم اپنی ذات کا حوالہ دے۔ عشرت آفریں یہ بھی سمجھتی ہیں کہ صیغۂ واحد متکلم میں بات زیادہ پُر اثر ہوتی ہے۔ پڑھنے والا متکلم کی جگہ پر خود کو رکھ کر بھی دیکھ سکتا ہے۔ مولوی صاحب کی باتیں حیران کرنے والی ضرور تھیں۔ پھول، پریاں چُن کر لے جاتی ہیں اور ہم لوگوں کے حصے میں پھل آتا ہے۔ پھول کا اپنا ایک حسن ہے۔ پھل تو پھول ہی کا لازمی نتیجہ ہے۔ پھول نہ ہو تو پھل بھی کہاں آئے گا: ''گولر میں بن پھولوں کے پھل آتے ہیں''۔

گویا جن پریوں سے بچپن میں تعارف ہوا تھا بلکہ غائبانہ تعارف، وہ ایک عمر کے بعد اپنی حقیقت کا ادراک کراتی ہیں۔ اب گولر کے درخت کی جگہ آنکھ نے لے لی ہے۔ عشرت آفریں پلکوں کے موتی کا حوالہ دیتی ہیں۔ ظاہر ہے یہ موتی اشکوں کے ہیں۔ موتی پھول کی مانند ہیں اور اب جو پھل متکلم کو ملا ہے ظاہر ہے کہ وہ گولر نہیں ہے۔ یہ پھل کون سا ہے اور اس کا نام کیا ہے؟ یہ ظاہر نہ کرنا بھی شعر کا حسن ہے۔ عشرت آفریں کی شاعری کو یادوں نے بھی ہر طرف سے گھیر رکھا ہے۔ عصرِ حاضر کا آشوب بھی انھیں پریشان کرتا ہے مگر بچپن جو کہ گاؤں، مکتب، درخت، پرندے، اپنے پرائے سب مل کر یادوں کی ایک دنیا آباد کرتے ہیں، وہ عافیت کا سبب ہوتے ہیں۔ اس دنیا میں کیا نہیں ہے بس یہ ہے کہ یہ دنیا رفتہ رفتہ نگاہوں سے اوجھل ہوتی جا رہی ہے۔ عشرت آفریں ایک مدت یا زمانے کے بعد ماضی کے اوراق الٹتی ہیں، بچپن کی یادوں کو سمیٹنا اور انھیں حال کے ساتھ بامعنی بنا دینا آسان نہیں ہے جو عشرت آفریں نے کمالِ ہنرمندی کے ساتھ کیا ہے۔ ان کی ایک نظم 'سہیلی' ہے:

میری ماں/ جب میری انگلی تھام کے/ کچّے رستے سے اسکول مجھے لے جاتی تھی/ اس
لمبے کچّے رستے پر/ دور تلک اک جھاڑی تھی/ اس جھاڑی میں/ اک مومی تتلی رہتی تھی/
وہ تتلی میری سہیلی تھی/ اور زرد اُداس سے پھولوں کی/ میری ہی طرح دیوانی تھی

جس کی مختصر سی کہانی زرد اداس پھولوں کی وجہ سے پائیدار بن گئی ہے۔ تتلی بچپن کی سہیلی ہے اور وہ متکلم کی ذات سے ہم آہنگ ہے، دونوں کی منزل ایک ہے۔ منظر گاؤں کا ہے۔ ماں انگلی پکڑ کر بچّی کو اسکول لے جاتی ہے۔ کچّے رستے اور جھاڑی سے ہو کر اسکول پہنچنے والی بچی کے لیے تتلی زیادہ اہم تھی۔ اس وقت تتلی اگر گرفت میں آئی بھی ہوگی تو اسے اس کی اداسی کا احساس کہاں ہوا ہوگا۔ ایک اور بات جو توجہ طلب ہے وہ یہ کہ عشرت آفریں فطرت کے مناظر، حیوانات اور جمادات وغیرہ میں اس اداسی کو تلاش کر لیتی ہیں جو اردو نقادوں کے خیال میں بڑی حد تک اصطلاحی جدیدیت کی شاعری سے مخصوص ہے۔ مجید امجد کے یہاں پرندوں کی آنکھوں کی نمی کا جو احساس ہے، جدیدیت کے نقادوں کے خیال میں وہ احساس نظیر کے یہاں نہیں ہے۔ ہو بھی نہیں سکتا۔ احساس جب اظہار کی شکل میں منتقل ہوتا ہے تو اس کی ترسیل معاصر حسیت کے ماورا ہو ہی نہیں سکتی۔ پرندوں اور درختوں میں زندگی کے آثار دیکھ کر خوش ہونے کی روایت تو شاعری میں پہلے ہی سے چلی آ رہی تھی مگر عشرت آفریں بہت خاموشی کے ساتھ ایک ایسی دنیا کی طرف نکل جاتی ہیں جو یوں تو بہت اندھیری اور خوفناک ہے مگر وہ اس کے اظہار میں شدت کے مظاہرے سے زیادہ اس کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہیں۔

'دھوپ اپنے حصے کی، میں شامل شاعری 'کنج پیلے پھولوں کا' کی شاعری سے بہت مختلف نہیں ہے۔ اس میں تین طویل نظمیں ہیں جن میں 'جہاں زاد' بہت متاثر کرتی ہے۔ فہمیدہ ریاض نے 'جہاں زاد' کو ن.م.راشد کی 'حسن کوزہ گر' کا اس معنی میں جواب بتایا ہے کہ ایک مرد شاعر کے بعد ایک خاتون اسی موضوع پر کس طرح تخلیقی اظہار کرتی ہے۔ ہر چند کہ میں اس قسم کے موازنے اور ایک شاعر کو یا اس کی تخلیق کو دوسرے شاعر یا اس کی تخلیق کا جواب بتانے کی منطق میں یقین نہیں رکھتا پھر بھی فہمیدہ ریاض کی رائے اس لیے نقل کر رہا ہوں کیوں کہ 'حسن کوزہ گر' اردو کی بڑی نظم ہے:

> ''ن.م.راشد نے اپنی شہرۂ آفاق نظم 'حسن کوزہ گر' میں ایک انفرادی اور اجتماعی المیے کو رقم کیا تھا۔ دیکھیے کہ بالآخر ایک نسوانی قلم نے جہاں زاد کی لب کشائی کی ہے اور تصویر کا دوسرا پہلو پیش کر کے اسے گویا مکمل کر دیا ہے۔ حقیقت تو یہی ہے کہ وہ قوموں کی تاریخ ہو یا فرد کی روداد، سب کچھ

نصفِ عالمِ انسانیت کونظر انداز کر کے ہی لکھی گئی ہے۔ یہ عشرت آفریں کا
ذہن رسا ہے جو اس قدر خوب صورتی سے صدیوں کے زنداں میں قید
ان دیکھی لب بستہ جہاں زاد کو زبان عطا کر رہا ہے جس نے خاموشی کا قفل
توڑ دیا ہے۔

کہ اس صحن خانہ سے دہلیز تک کے سفر میں
جہاں زاد کو کیوں زمانے لگے ہیں
حسن
اس سفر میں جہاں زاد کو
اک اک گام پر وقت کے تازیانے لگے ہیں'

فہمیدہ ریاض نے عشرت آفریں کی نظم کو تصویر کے دوسرے رخ کا نام دیا ہے۔ عشرت آفریں کی نظم 'جہاں زاد' اگر ن م راشد کی 'حسن کوزہ گر' کی تخیلی اور تخلیقی فضا کے اندر لکھی بھی گئی ہے تو بھی عشرت آفریں کی اس تخلیقی کاوش کی 'حسن کوزہ گر' سے مماثلت کو اضافی تصور کیا جانا چاہیے۔

انسان اور کائنات کے بنیادی مسائل پر غور کرنے کی عادت ایک بڑے ذہن کا تقاضا کرتی ہے۔ نئی شاعری جس نے معاصر صورتِ حال کو زیادہ اہمیت دی اس کا ایک قابلِ ذکر حصہ ایسا ہے جو معاصر ہونے کے ساتھ آفاقی بھی ہے، اور نئی شاعری کے اس سرمایے میں عشرت آفریں کی شاعری بھی شامل ہے۔ عشرت آفریں کو سامنے کی چھوٹی چھوٹی باتیں بھی اس طرح اپیل کرتی ہیں کہ ان کا قلم انھیں بھی حیات بخش دیتا ہے۔ اردو کے اکثر اہلِ قلم حاشیائی اور علاقائی سچائیوں پر جب قلم اٹھاتے ہیں تو نتیجہ اکثر دوسرے اور کبھی کبھی تو تیسرے درجے کی تخلیق کی شکل میں سامنے آتا ہے۔ عشرت آفریں کی شاعری ہمیں یہ بھی بتاتی ہے کہ اچھی شاعری کے لیے کسی ہمدردی کی ضرورت نہیں ہے۔ اسے اس قاری کے رحم و کرم پر بھی زندہ نہیں رہنا ہے جو نقادوں کی تحریروں کے نشے میں اچھی شاعری کو بھی اپنی نفسیاتی الجھنوں کے سبب نظر انداز کرتا ہے۔ عشرت آفریں کی نظم 'جہاں زاد' تخلیق کاروں کو بھی غور و فکر کی دعوت دیتی ہے۔

عشرت آفریں اپنی مٹی اور اپنے علاقے کو بہت یاد کرتی ہیں، انھیں اگر دانستہ تانیثی شاعری میں اپنا مقام بنانے کا خیال ہوتا تو ان کی شاعری کا مزاج تخلیقی سے زیادہ احتجاجی ہوتا مگر دانستہ طور پر وہ کسی بھی قبیلے میں اس طرح شامل نہیں ہیں جو ان کی شاعری کے جوہر کو دھندلا کر کے، انھیں وقتی شہرت کے آسمان پر پہنچا دے۔ ✿✿

تبصراتی مضمون

نکھل کمار

آثارالصنادید

ایک نہایت اہم کتاب کا عبرت ناک انگریزی ترجمہ

’آثارالصنادید‘، جسے دوسرے لفظوں میں ’زمانۂ قدیم کی بڑی شخصیتوں کے باقی رہ جانے والے نشانات‘ یا ’ماضی کے عکس‘ یا پھر ’باقیاتِ مشاہیر‘ کہہ سکتے ہیں، 1857 سے پہلے کی دہلی، اس کی عمارات، اس کی یادگاروں اور اُس شہر کے لوگوں کے بارے میں سیّد احمد کی 1857 سے پہلے کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ 1857 میں اس کے تیسرے مسودے پر کام چل رہا تھا جو شاید بغاوت کی وجہ سے رک گیا تھا۔[1] آثارالصنادید کو آج بھی معیاری متن تصور کیا جاتا ہے لیکن 1847 میں جب یہ متن شائع ہوا تھا اُس وقت بھی سیّد احمد کے کام کو اس لیے قابلِ قدر تسلیم کیا گیا کیوں کہ دہلی کی تاریخ اور اس کے آثارِ قدیمہ کے بارے میں یہ ہمارے علم میں اضافہ کرنے کا سبب بنا۔[2]

پہلے مسوّدے (’آثارالصنادید۔1) میں ایک طویل پیش لفظ تھا۔ اس کے بعد کتاب کا پورا متن، جو چار ابواب پر مشتمل تھا، اس کو شاملِ کتاب کیا گیا۔ پہلے باب میں فصیلی شہر کے باہر کی عمارات کا ذکر کیا گیا، دوسرے باب میں قلعے اور اس کی اندرونی عمارتوں کا احوال تھا اور تیسرا باب فصیل بند شہرِ شاہجہان آباد سے متعلق تھا جب کہ چوتھا باب دہلی شہر اور اس کے باشندوں کے بارے میں تھا۔ کتاب میں 130 سے زائد تصویریں شامل کی گئی تھیں جو اس زمانے میں ایک نئی بات تھی۔ تصویری خاکے فیض علی خان اور مرزا شاہ رخ بیگ نے تیار کیے تھے اور ان دونوں کا ذکر سیّد احمد نے دہلی کے مشاہیر والے حصے میں کیا ہے۔ یہ خاکے بہت ہی دل چسپ تھے اور انھیں بڑی صفائی کے ساتھ شائع بھی کیا گیا۔ ’آثارالصنادید-1‘ کو ان کتابوں کی فہرست میں شامل ہونے کا بھی شرف حاصل ہے جو ہندستان میں لیتھوگرافی کی تکنیک سے باتصویر شائع ہوئیں۔ یہ

کتاب بتاتی ہے کہ اس وقت کے دہلی کے کاریگر نئی ٹیکنالوجی کو کس قدر جلد اور کتنی مہارت سے اپنا تے تھے۔ علاوہ ازیں 'آثارالصنادید-1' میں دہلی کی چار اہم معاصر شخصیتوں کی تقاریظ بھی شامل کی گئی تھیں۔ یہ تھے لوہارو کے نواب ضیاء الدین خاں جو خود بھی تاریخ اور آثارِقدیمہ کے طالب علم تھے؛ مفتی صدرالدین آزردہ جو دہلی کے برطانوی انتظامیہ میں ایک اعلا درجے کے ہندستانی افسر تھے؛ عظیم شاعر مرزا اسداللہ خاں غالب اور دہلی کالج میں فارسی کے استاد مولوی امام بخش صہبائی۔

دوسرا مسودہ ('آثارالصنادید-2') جس کی اشاعت 1854 میں عمل میں آئی، بڑی حد تک نقشِ اوّل سے مختلف تھا۔ یہ پہلے مسودے کی اشاعت کے محض سات سال بعد کتابی صورت میں شائع ہوا۔ اس میں کئی اضافے تھے اور متن کو ممکن حد تک خامیوں سے پاک کر کے بہتر بنایا گیا تھا جس کا مصنف نے پیش لفظ میں ذکر کیا ہے۔ اضافے کے طور پر پہلا باب سیّد احمد کی کتاب 'سلسلۃ الملوک' (مطبوعہ 1852) سے لیا گیا ہے جس میں سلسلہ وار زمانۂ قدیم سے اس وقت تک دہلی کے سبھی حکمرانوں کا ذکر کیا گیا تھا۔ اضافیات میں سیّد احمد نے ان عبارتوں کو اصل صورت میں نقل کیا ہے جو دہلی کی عمارتوں پر کتبوں کی شکل میں کندہ تھیں۔ 'آثارالصنادید-2' میں سیّد احمد نے حاشیوں میں ان سبھی کتابوں کے عنوان درج کیے ہیں جن کا حوالہ انھوں نے اپنے متن میں دیا ہے، اور ہر پیراگراف پر قانونی دستاویزات کی طرح نمبر ڈال دیے ہیں۔ اس طرح سلسلوں کو مکمل صحت کے ساتھ ترتیب دینے اور کتاب کی عمومی پیشکش کو بہتر بنانے میں ان کی شعوری کوشش صاف نظر آتی ہے۔

'آثارالصنادید-2' میں سب سے نمایاں تبدیلی اس کی زبان ہے۔ پہلی کتاب کے کئی حصے، نہایت مرصّع اور فارسی آمیز اردو میں لکھے گئے تھے۔ جب کہ دوسری کتاب میں ایک حقیقی اور زیادہ مختصر وہ طرزِ بیان اختیار کیا گیا ہے جسے بعد میں 'سرسید' کے مخصوص طرزِ بیان کی شناخت حاصل ہوئی۔ پروفیسر چودھری محمد نعیم اور کئی دوسروں کی رائے یہ ہے کہ پہلی کتاب کا بیش تر حصہ سیّد احمد کے بزرگ دوست اور 'آثارالصنادید' کے شریکِ مصنف مولوی امام بخش صہبائی نے لکھا تھا اور مرصّع فارسی آمیز اردو اُن ہی کے قلم سے نکلی تھی۔ صہبائی، جو کہ 1857 میں جمنا کے نزدیک راج گھاٹ دروازے پر اپنی وحشیانہ موت سے قبل 1840 تک دہلی کالج میں فارسی پڑھاتے تھے، نام بدل کر لکھنے والے مصنف (Ghostwriter) کی بھی شہرت رکھتے تھے۔ ماہرین کی یہ بھی رائے ہے کہ غالب اور مومن کو چھوڑ دیں تو فارسی شاعری اور نثر میں ان کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ صہبائی کو معمائی زبان یعنی لفظی گتھیوں والی چیستانی نثر کا بڑا شوق تھا اور خود سیّد احمد بھی اس صنفِ تحریر کے

’آثار الصنادید‘ کا جو ترجمہ رعنا صفوی نے انگریزی میں کیا ہے وہ نہایت ہی ناقص کام ہے۔ ایک مصنف کے طور پر سیّد احمد کی ذہانت جو ’آثار الصنادید‘ کی ہر سطر اور ہر جملے کی لفظی ترتیب کو صیقل کر دیتی ہے اور قدیم نوادر و آثار کے ماہر کے طور پر جو سخت محنت انھوں نے اس کتاب کی تحریر میں کی تھی، وہ صفوی کے ترجمے میں دھندلا کر رہ گئی ہے۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرتے وقت، مترجم کے لیے کم از کم اس زبان (Source Language) پر مکمل عبور حاصل ہونا لازم ہے جس سے ترجمہ کیا جا رہا ہے اور دوسری زبان (Target Language) کا عملی نوعیت کا علم ہونا بھی ضروری ہے۔ ’آثار الصنادید‘ کو انگریزی میں لکھتے ہوئے، اگر یادگاروں پر موجود عبارتوں کی عربی کو چھوڑ بھی دیں تو بھی اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ کرتے وقت کم از کم تین زبانوں سے لازماً واسطہ پڑے گا: اردو، فارسی اور انگریزی۔ صفوی ان میں سے صرف ایک زبان انگریزی سے واقف ہیں اور وہ اردو جو آثار الصنادید کی زبان ہے، کے ساتھ فارسی سے بھی وہ مکمل طور پر ناواقف ہیں۔ ’آثار الصنادید‘ میں استعمال کی گئی اردو کے تناظر میں صفوی کی اردو کی صلاحیت اس قدر معمولی درجے کی ہے کہ وہ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ کرنے کی کسی بھی طرح اہل نہیں تھیں۔

شیدائی تھے۔ چناں چہ انھوں نے پہلی کتاب میں صہبائی کے تحریری معموں کی کئی مثالیں دی تھیں[3]، لیکن بدقسمتی سے کتاب کے زیرِ تبصرہ ترجمے میں انھیں شامل نہیں کیا جا سکا۔

’آثار الصنادید-1‘ کو اگر اس کی اصل زبان میں پڑھا جائے تو اس کے مختلف حصوں کی زبان بے آہنگ لگے گی۔ سیّد احمد جان بوجھ کر یہ کلاسیکی فارسی آمیز اردو استعمال کرتے ہیں جو صہبائی کا خاصہ تھی۔ وہ اگر ایسا نہ کرتے تو اپنے بزرگ دوست کی مدد لینا غیر ضروری ہو جاتا۔ یہ بات کم لوگ جانتے ہیں کہ اُس وقت سیّد احمد خود بھی ایک فرضی نام (آحی)[4] کے ساتھ ایسی ہی مرصّع زبان لکھ رہے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایسی نثر لکھنے کے خلاف نہیں تھے، یا کم از کم اُس وقت وہ ایسی نثر کو ناپسند نہیں کرتے تھے جیسا کہ بعد کے زمانے میں ہوا۔ جب انھیں اس طرز کی نثر سے الرجی ہی ہو گئی تھی۔ ’آثار الصنادید-ا‘ کے کچھ حصے لکھنے کے علاوہ صہبائی شاہجہان آباد کے باہر کی تاریخی عمارتوں سے متعلق مہمات میں بھی سیّد احمد کے ساتھ رہے۔ سیّد احمد خاں کی سوانح ’حیاتِ جاوید‘ میں حالی رقم طراز ہیں کہ صہبائی نے سیّد احمد کے ساتھ ان عمارات میں رات کو بھی قیام کیا۔ ان مہمات میں صہبائی ایسا لگتا ہے کہ عمارتوں کی پیمائش، مخطوطوں کو پڑھنے سمجھنے اور دوسرے متعلقہ کاموں میں مصنف کی ہر ممکن مدد کیا کرتے تھے۔

جس جذبے اور جاں فشانی سے ’آثار الصنادید‘ کے لیے سیّد احمد نے کام کیا وہ غیر معمولی

ہے۔ وہ ہر مقام پر خود گئے اور یادگاروں کا طول وعرض ایک خاص آلۂ پیائش astrolabe (زاویہ نما) سے ناپا جو ان کے ماموں زین العابدین خاں[5] نے گھر پر تیار کر کے دیا تھا۔ کچھ یادگاریں جن کا ذکر سیّد احمد نے کیا ہے، اور جن کے خاکے بنوائے گئے، وہ ٹوٹی پھوٹی خستہ حالت میں تھیں اور جھاڑ جھنکاڑ وغیرہ سے گھری ان عمارتوں میں داخل ہونے کی کوشش کا مطلب تھا جانوروں اور ڈاکوؤں کا خطرہ مول لینا جو سیّد احمد نے کیا۔ ان کے علاوہ وہ کچھ اور جوکھم بھی سیّد احمد نے خاص طریقوں سے اٹھائے۔ مثلاً 'حیاتِ جاوید' میں حالؔی لکھتے ہیں کہ قطب مینار کی بلندیوں پر لکھی عبارتوں کو پڑھنے کے لیے انھوں نے رسّیوں کی ایک ڈولی سی بنوائی اور اس پر لٹک کر جس طرح کام کیا اسے دیکھ کر تو ان کے بزرگ ساتھی صہبائی کو بھی غش آ گیا۔

'آثار الصنادید-1' کی تحریروں میں ہمیں سیّد احمد کے اس جوش وجذبے کی جھلک دکھائی دیتی ہے جس کا مظاہرہ انھوں نے سماجی مصلح بننے اور دہلی اور اس کی تہذیب اور ادبی روایات سے لاتعلقی و ناپسندیدگی ایک مخصوص اندازِ فکر کے منطقی تسلسل کے طور پر اختیار کرنے میں بھی دکھایا۔ 1857 کے بعد کے سیّد احمد پوری طرح منطقی اندازِ فکر رکھنے والے مصلح و دانش ور کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ وہ قدیم نوادرات میں دل چسپی تو لیتے تھے لیکن عمل کاری کے پچڑوں میں غالباً اس لیے نہیں پڑنا چاہتے تھے کہ اس سے ان کے تعلیمی مشن کو دیا جانے والا وقت تقسیم ہو جاتا۔ وہ جمالیاتی ذوق سے قطعی عاری نہیں تھے۔ مثلاً کتاب کے ابتدائی حصوں میں سیّد احمد کالکا مندر کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ حالاں کہ وہ اُس وقت ہندو دھرم کو گہرائی سے نہیں سمجھے تھے مگر وہ دیوی کا پرساد بخوشی اس لیے قبول کر لیتے ہیں تا کہ جب وہ اپنے خاکے بنا رہے ہوں تو پجاری ان کے کام میں مخل نہ ہوں۔ اس کے بعد قدرے ظریفانہ انداز میں کافر ہونے پر وہ ایک شعر کا حوالہ دیتے ہیں۔ ایک بار پھر، جب وہ مہرولی جھرنے پر ہندوؤں کی ٹولیوں کو جھومتے ہنستے دیکھتے ہیں تو ہندو اساطیر کی لفظیات کے استعمال سے نہیں چوکتے اور کہتے ہیں کہ ان سبھاؤں کو دیکھ کر تو اِندر بھی شرما جائیں۔ سیّد احمد جوگ مایا مندر کے ہزاروں سال پرانا ہونے کی کہانی کو بھی جھٹلاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہر دھرم کے مذہبی پجاری پیسہ کمانے کے لیے کہانیاں گڑھ لیتے ہیں اور یہ بھی کہ اس مندر کی تعمیر انیسویں صدی کی ابتدا یعنی اکبر شاہ ثانی کے دور سے پہلے کی نہیں ہے۔ سیّد احمد نے مذہبی مطالعات میں اچھا خاصا وقت صرف کیا تھا، اسی لیے، وہ اسلام میں پائی جانے والی توہم پرستی کے خلاف حقیقت بیانی کا مظاہرہ کر پائے۔ ان کے نزدیک ست پُلا کے مقدس پانی میں شفا کی طاقت ہونے سے متعلق کہانیاں جھوٹی تھیں اور اس طرح کے

ترجمے کی یہ ناکامی اس وقت اور شدید ہو جاتی ہے جب صہبائی کی مرصّع نثر بیچ میں آتی ہے جو شاید ہی صفوی کے پلّے پڑی ہو۔ وہ ایک سے زیادہ مقامات پر فارسی جملوں کے لیے کوئی لفظ یا محاورہ ڈھونڈنے میں جب ناکام رہتی ہیں تو انگریزی میں اس کے متبادل کی عدمِ موجودگی کا حوالہ دیتے ہوئے سرسری طور پر معذرت کر لیتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اردو اور فارسی زبانوں سے اپنی عدمِ واقفیت کو انھوں نے ان زبانوں کے ساتھ انگریزی کا بھی عجز تصور کر لیا ہے۔ ایک مترجم کے طور پر ان کا یہ رویہ نہ صرف پوری طرح ناقابلِ قبول ہے بلکہ اس طرح وہ متن کو مسخ کرنے کی مجرم بھی بن جاتی ہیں۔

جھوٹ پھیلانے والے منتظمین پر انھوں نے سخت تنقید کی تھی۔ جو لوگ یہ مانتے ہیں کہ نظام الدین باؤلی کے پانی میں (جو اُن دنوں کافی صاف تھا) مریضوں کو شفا بخشنے کی طاقت ہے، انھیں سیّد احمد جاہل کہتے تھے۔ سیّد احمد ہر اس شخص کے خلاف نظر آتے ہیں جو عقیدت مندوں سے روپیہ اینٹھنے کے لیے مذہب کا استعمال کرے۔ سیّد احمد غیر مستند باتوں کو یکسر مسترد کر دیتے ہیں۔ حوضِ شمسی کی تعمیر کے بارے میں یہ روایت کہ وہ پیغمبر کے گھوڑے براق سے تعلق رکھتا ہے، سیّد احمد کے نزدیک محض ایک خیالی اڑان ہے۔ وہ سنتوں اور صوفیوں سے منسوب معجزوں اور کرشموں کا ذکر نہیں کرتے، اور سنتوں صوفیوں کی سوانح حیات کے بیان میں استعاراتی انداز اختیار کر کے بڑی ہوشیاری سے ایسے واقعات کو یہ کہہ کر نظرانداز کر جاتے ہیں کہ میں تو ایک ادنیٰ سا آدمی ہوں یا یہ کہ زیادہ تر لوگ ان باتوں کو جانتے ہیں، اس لیے، انھیں دوہرانا فضول ہے۔

'آثار الصنادید' لکھنے کے لیے سیّد احمد اگر ایک طرف کتابوں کا رخ کرتے ہیں تو دوسری طرف دہلی کے بارے میں علم رکھنے والے بزرگوں سے ہر ممکن استفادہ بھی کرتے ہیں۔ وہ نظام الدین کے لال بنگلے کے بارے میں بہادر شاہ ظفر کا حوالہ دیتے ہیں، جن سے ان کے تعلق میں اتار چڑھاؤ آتا رہا، اور بادشاہ سے ہی انھیں معلوم ہوتا ہے کہ شہنشاہ ہمایوں وہیں سے (پناہ لینے کے لیے) ایران گئے تھے۔

'آثار الصنادید-2' میں سیّد احمد کی حوالہ جاتی کتابوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے۔ وہ ایشیاٹک سوسائٹی کے شائع کردہ متون کا بھی مطالعہ کرتے ہیں۔ 'آثار الصنادید-1' کے زمانے میں، جیمس پرنسیپ فیروز شاہ کوٹلہ میں واقع اشوک کی لاٹ پر برہمی رسمِ خط میں لکھی ہوئی تحریر کو پڑھ اور سمجھ چکا تھا مگر سیّد احمد اس وقت اس سے لاعلم تھے۔ دوسرا مسودہ لکھتے وقت وہ اس دریافت سے باخبر ہو

چکے تھے، اس لیے، انھوں نے آثار-2 میں اشوک کی لاٹ کے ذکر کو تبدیل کر دیا۔ حالاں کہ تب بھی انھیں یہ معلوم نہیں تھا کہ لاٹ کی تحریر کا مطلب کیا ہے وہ اسے 'شاستری رسمِ خط' کہتے ہیں۔ انھوں نے اسے پڑھنے کی ہر ممکن کوشش کی اور شاید اسی وجہ سے وہ لاٹ پر محمد غوری سے متعلق کچھ اضافی تحریروں کو پہچان پائے۔

1857 کے بعد کے سرسیّد کے برعکس، گزرے وقت کے سیّد احمد جمالیاتی ذوق رکھنے والے انسان تھے۔ سرسیّد فنِ تعمیر اور فنِ شاعری میں تصنع اور آرائش کو بد ذوقی سمجھتے تھے۔

عیسیٰ خاں کے مقبرے کے قریب کی مسجد کے بارے میں لکھتے ہوئے وہ اس کے نزدیک ایک کنویں کی تعمیر کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ — دیوار — عمارت سے مطابقت نہیں رکھتی اور منظر کو بگاڑ دیتی ہے۔ شاہجہاں کی بیویوں اور شہزادیوں کے بنوائے ہوئے باغات کی اجڑی ہوئی حالت دیکھ کر انھیں اس قدر صدمہ پہنچتا ہے کہ وہ ان کا ذکر ہی نہیں کرتے۔ وہ بیگم پور کی مسجد دیکھنے جاتے ہیں لیکن اس سے متاثر نہیں ہوتے، اس لیے، وہ اس کا خاکہ بھی تیار نہیں کراتے۔ اسی طرح بیگم سومرو کی چاندنی چوک میں واقع طویل و عریض کوٹھی میں جاتے ہیں تو اس کے مرعوب کن فنِ تعمیر اور حسین باغات کا ذکر تو کرتے ہیں لیکن یہ بھی لکھتے ہیں کہ باہر سے دیکھنے میں کوٹھی اتنی خوب صورت نہیں دکھائی دیتی، اس لیے، وہ اسے خاکہ بنانے کے لائق نہیں مانتے۔ وہیں دوسری طرف وہ مٹکاف ہاؤس جاتے ہیں جو تعمیر میں بیگم سومرو کی کوٹھی سے ملتی جلتی عمارت ہے تو اس کی خوب صورتی کا بڑھ چڑھ کر اس حد تک بیان کرتے ہیں کہ اسے خسرو کے شعر کا حوالہ دیتے ہوئے زمین پر جنّت کے محل سے تعبیر کر دیتے ہیں لیکن خاکہ وہ اس کا بھی نہیں بنواتے۔ قیاس اغلب ہے کہ اُس وقت انھیں مٹکاف ہاؤس کو اندر سے دیکھنے کا موقع میسر نہیں آیا ہوگا پھر بھی وہ تفصیل میں جائے بغیر اس کے اندرونی حصوں کی تعریف کر دیتے ہیں۔ سیّد احمد 1852 میں دہلی کی آرکیالوجیکل سوسائٹی کی میٹنگ میں شرکت کے لیے مٹکاف ہاؤس کے اندر گئے تھے جہاں انھیں ''ہستناپور کے کھنڈروں سے لائی گئی دو اینٹیں'' سوسائٹی کو پیش کرنی تھیں اور مختلف زمانوں کی مختلف اینٹوں کے بارے میں ایک پیپر پیش کرنا تھا۔ یہ پیپر غالباً جے کارگل نے انگریزی میں ترجمہ کیا تھا جو اس وقت دہلی کالج کے پرنسپل اور سوسائٹی کے سکریٹری بھی تھے اور جس کا متن 'آثار الصنادید-2' میں شامل کیا گیا ہے۔[6]

آج کے قارئین تقریباً دو سو سال پرانی دہلی سے تعلق رکھنے والی بہت ہی دل چسپ معلومات اس کتاب میں پائیں گے۔ اس کی ایک مثال وہ مقبرہ ہے جسے ہم جمالی کمالی کے

انگریزی زبان کی فاش غلطیاں بھی کتاب کے حسن کو ترجمے میں مزید داغ دار کرتی ہیں۔ زبان کا یہ استعمال ایک علمی زبان کے طور پر صفوی کی انگریزی جاننے کی صلاحیت پر بھی سوالیہ نشان لگاتا ہے۔

مقبرے کے نام سے جانتے ہیں۔ سیّد احمد اسے صوفی سنت اور شاعر جمالی کے مقبرے کے طور پر جانتے تھے۔ انھوں نے عمارت پر تحریر اشعار کا ترجمہ کیا اور ان سے جمالی کی وفات کا مادۂ تاریخ، 'خسرو ہند' برآمد کر لیا۔ جب وہ پرانا قلعہ، تغلق آباد، نظام الدین، کھڑکی اور بیگم پور مسجد جیسی جگہوں پر جاتے ہیں تو وہاں اندرونی و باہری علاقوں میں لوگوں کی بساوٹ پاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ جگہیں 1947 تک آباد تھیں۔ لوگ اب بھی ان علاقوں میں رہتے ہیں لیکن اب رجحان غیر قانونی طریقے سے بسنے اور عمارتیں بنانے کا ہے۔

جدید نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو قلعے اور خاص شہر میں پانی کی اہمیت کو کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اُس وقت پانی شہر اور اس کی عمارتوں کے حسن کی افزائش کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ قلعے میں دیوانِ عام سے دیوانِ خاص تک، حمام سے بادشاہ کی خواب گاہ تک اور خاص شہر میں فیض نہر سے نہرِ بہشت تک پانی بہا کرتا تھا۔ جس طرح سیر المنازل میں مرزا سنگین بیگ نے لکھا ہے، اسی طرح سیّد احمد نے بھی سعد اللہ خاں کی نہر کے ذکر پر زور دیا ہے جو عام طور پر فیض نہر کے نام سے مشہور تھی اور جسے 1820 میں دوبارہ شروع کیا گیا تھا۔ نہر کی بحالی دہلی کے ریذیڈنٹ ڈیوڈ آکٹر لونی (David Ochterlony) نے کرائی تھی اور یہ دہلی میں پانی کی اہمیت کے پیشِ نظر عام شہریوں کے لیے بے حد ضروری تھی۔ شاہ نصیر نے نہر کی بحالی پر ایک قصیدہ لکھا تھا جس میں آکٹر لونی کی انھوں نے یہ کہتے ہوئے تعریف کی تھی کہ:

ناظمِ ہندوستاں ہے اب جو جرنیلِ کلاں
یعنی لونی اخترِ دریا دل و فخرِ زماں[7]

خود سیّد احمد کے جملے پڑھیں تو ان سے اس 'آبِ حیات' کی فضیلت مترشح ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر شاہ جہان آباد کی خوب صورتی بیان کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں 'اس شہر کا حسن میرے بیان سے باہر ہے۔ ایک بہتے ہوئے دریا کو بھلا میں کوزے میں کیسے بند کر سکتا ہوں؟'

'آثار الصنادید'، جیسا کہ شمس الرحمٰن فاروقی لکھتے ہیں: ''نہ صرف مصنف کی محنت و کاوش کی یادگار ہے بلکہ ان کی (سیّد احمد کی) حسِ ثقافت و تاریخ کو اور اس حقیقت کو بھی سامنے لاتی ہے کہ وقت سے بہت پہلے ہی انھوں نے اس ضرورت کو محسوس کر لیا تھا اور سوچ لیا تھا کہ جس حد تک بھی

ممکن ہو دہلی کی یادگاروں اور کتبات کو درج اور محفوظ کر لیا جائے۔''[8]

'آثار الصنادید' کی تشریح کئی طریقوں سے ہو سکتی ہے لیکن جو چیز یقینی طور پر اس کتاب سے اخذ کی جا سکتی ہے وہ اُس دور کی خوشبو ہے جس میں یہ کتاب لکھی گئی تھی۔ یہ کتاب صرف حکمرانوں یا قلعوں تک محدود نہیں ہے۔ یہ شہر کے گلی کوچوں کا مطالعہ بھی کرتی ہے تا کہ شہر کو صرف واقعات، حالات اور اشیا کی بدولت نہیں بلکہ روزمرہ کے تجربات کی مدد سے مزید سمجھا جا سکے۔

****

1847 میں جب 'آثار الصنادید' پہلی مرتبہ شائع ہوئی تو سیّد احمد کی عمر تیس برس تھی اور ان کی چھے کتابیں چھپ چکی تھیں۔ فتح پور سیکری (آگرہ) میں اکبرِ اعظم کی خواب گاہ میں رہتے ہوئے چار سال کی منصفی اور ڈیڑھ دو برس کی کلرکی کا تجربہ ان کے ساتھ تھا۔ 1845 میں ان کے بھائی سید محمد کی بے وقت موت نے انھیں اپنا تبادلہ دہلی کرانے پر مجبور کیا۔ اس سے پہلے 1838 میں والد کے انتقال کے بعد کنبے کی آمدنی اس لیے بہت گھٹ گئی کیوں کہ مختلف پنشنوں اور زمینی املاک کے کرایے سے ہونے والی آمدنی ختم ہو گئی تھی۔ سیّد محمد کی سو روپے کی تنخواہ بھی چلی گئی۔ اس طرح خانگی اخراجات کا بوجھا کیلے سیّد احمد کے کندھوں پر آ پڑا۔ آمدنی بڑھانے کے لیے دو خیال ان کے ذہن میں آئے: ایک یہ کہ بھائی کے ہفتہ وار اخبار 'سید الاخبار' کو آگے چلایا جائے۔ دوسرا یہ کہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں شاہ جہان آباد کی اندرونی اور بیرونی عمارتوں، لال قلعہ اور شہر کے لوگوں اور ان کے طرزِ زندگی کی تفصیلات بیان کی گئی ہوں۔ اس زمانے میں کتابوں (اور اخباروں) کی اشاعت مالی طور پر منفعت بخش ہوا کرتی تھی۔ خود سیّد احمد کو قانون کے امتحانات کی گائڈ بک 'انتخاب الاخاوین' سے یہ تجربہ ہو چکا تھا۔

سیّد احمد کی دہلی واپسی سے ایک سال پہلے ایک آسٹریائی ڈاکٹر نے دہلی کالج کے پرنسپل کا عہدہ سنبھال لیا تھا۔ صہبائی وہاں مدرس تھے۔ ڈاکٹر ایلائیز اسپرنگر، فیلکس بوترس کی جگہ پرنسپل مقرر ہوئے تھے اور 1845 سے 1847 تک وہ اس عہدے پر رہے۔ ان برسوں میں دہلی کالج اور ورناکلر ٹرانسلیشن سوسائٹی جیسے معاون اداروں میں تراجم کا کام بڑی شد و مد سے ہوا۔ ''مشرق اور مغرب میں علم کا تبادلہ'' اسپرنگر کا خاص مشن تھا۔ وہ آسٹریا، ویانا، پیرس، لندن، لیڈن اور کلکتہ سے گھوم گھام کر دہلی آئے تھے۔ مقامی اسکالرز اور دہلی کالج کے لائق معلّموں کی مدد سے اسپرنگر نے تین سال کے مختصر عرصے میں ہی بہت سی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرا لیا۔ 1845 میں انھوں نے 'مطبع العلوم' کے نام سے کالج کا اپنا چھاپہ خانہ بھی قائم کر لیا اور ایک ہفتہ وار علمی مجلّہ بھی جاری کیا جو

ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ کتاب کوئی بہت بڑا پہاڑ جیسا پتھر تھا جسے فارسی اور اُردو سے لاعلمی کے باوجود انھیں اس کا ترجمہ کر کے اٹھانا ہی تھا۔ کتاب کے موضوع پر ان کی کمزور گرفت بھی صاف نظر آتی ہے جس نے ترجمے کو مزید ناقص کر دیا ہے۔ اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ رعنا صفوی نے دونوں کتابوں کے متعدد حصوں کے لیے ماہر جراح کے آلات کے بجائے ایک اناڑی قصائی کی چھری سے کام لیا ہے جسے ایک تاریخی متن پر غیر ضروری قاتلانہ حملے کے سوا اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔ اس اناڑی پن کے ساتھ کی گئی کاٹ پیٹ کا ایک شکار 'آثار الصنا دید-1' میں لوہارو کے نواب ضیاء الدین احمد خان کی وہ تقریظ بھی ہو گئی ہے جو سیّد احمد کو بہت عزیز تھی۔ صفوی نے صہبائی اور آزردہ کی لکھی ہوئی منظوم تقاریظ کا ترجمہ کیا ہی نہیں اور صرف غالب کی تقریظ شائع کر دی جو ترجمے کے (آداب کے) ساتھ ایک مذاق کے سوا کچھ نہیں۔ 'آثار الصنا دید-1' سے سیّد احمد کے لکھے ہوئے پیش لفظ کو حذف کر دینا صفوی کے جرم کو اور سنگین کر دیتا ہے۔ پیش لفظ کسی کتاب کو لکھنے کے سلسلے میں مصنف کی فہم اور ترغیبات کے ذیل میں ایک پس منظر فراہم کرتا ہے۔ اسے حذف کر دینے جیسی دست درازی اگر کوئی ترجمہ نگار کرتا ہے تو یہ تاریخی متن کے لیے ایک ضرر رساں عمل ہے۔ 'آثار الصنا دید-2' کے لیے لکھے گئے سیّد احمد کے پیش لفظ کا ترجمہ بھی صفوی نے نہیں کیا ہے۔ اس کے بجائے انھوں نے اغلباً آرتھر آسٹن رابرٹس کا کیا ہوا انگریزی ترجمہ دے دیا ہے جو اصل کتاب میں کافی تخذیف کے ساتھ پیش کیا گیا تھا۔ اگر انھوں نے ایسا کیا ہے تو اسے سرقے کے علاوہ اور کوئی نام نہیں دیا جا سکتا۔

غالباً اپنی نوعیت کا پہلا مجلّہ تھا۔ اس کا نام تھا: 'قِران السعدین'۔ یعنی دو سعد سیاروں، جوپیٹر (مشتری) اور وینس (زہرہ) کا ملاپ۔ یہ کالج کے ہی پریس میں چھپتا تھا۔ اسپرنگر کی خواہش تھی کہ اس مجلّے کے نام کو مغرب و مشرق کے اتصال کا استعارہ بنا دیا جائے۔ دہلی چھوڑنے کے بعد اور بالآخر 1856 میں ہندستان سے رخصت ہونے تک وہ شمالی ہندستان کی علمی و دانشورانہ زندگی میں کافی سرگرمِ عمل رہے۔

دہلی کے دانش ور حلقے سے اسپرنگر کا ارتباط تاریخ کے مختلف موضوعات پر دیر تک اور دور تک اپنا اثر قائم رکھنے والے علمی کاموں کا محرّک بنا۔ ان میں سب سے اہم کام سیّد احمد کی تصنیف 'آثار الصنا دید' ہے۔ آثار کے بارے میں ایم اکرام چغتائی، اسپرنگر کی شخصیت سے متعلق اپنے مضمون میں رقم طراز ہیں:

''اپنی کتاب Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad کے تعارفی دیباچے میں اسپرنگر پُر زور دعویٰ کرتے ہیں کہ دیگر کتابوں کی طرح یہ کتاب بھی ان کے مشورے پر ہی لکھی گئی تھی۔ اپنی تصنیفات کے کتاب نامے Bibliotheca Orientalis Sprengeriana میں بھی وہ اس دعوے کو دوہراتے ہیں۔ 1851 میں اسپرنگر نے جب اس کتاب پر ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال (کلکتہ) کے لیے پہلا تبصرہ لکھا تو پُراعتماد انداز میں یہ وضاحت کی کہ سر سیّد احمد خاں نے (کتاب کی تصنیف کا) یہ پراجیکٹ ان ہی کے ایما پر ہاتھ میں لیا تھا''۔[9]

کتاب نامہ Sprengeriana میں اسپرنگر نے 'آثار الصنادید' کے بارے میں یہ نوٹ دیا ہے: ''دلّی کے مقامات کا تاریخی احوال جو سیّد احمد نے میرے مشورے پر تالیف کیا۔'' فہرستِ کتب میں 'آثار الصنادید' سے پہلے ایک بے نام 'مسودے' کا اندراج ہے جس کے بارے میں لکھا گیا ہے: ''دلّی کی تاریخ اور جغرافیائی نقشے، اہم عمارات کی نفیس پینٹنگز کے ساتھ۔'' حال ہی میں یہ دریافت ہوا ہے کہ یہ بے نام مسودہ ایک گزشتہ کتاب 'سیر المنازل' کا تھا جسے مرزا سنگین بیگ نے ولیم فریزر کی فرمائش پر تحریر کیا تھا نہ کہ چارلس مٹکاف کے کہنے پر جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے۔[10]

یہ کتاب ولیم فریزر کی ملکیت تھی جسے اسپرنگر نے دہلی آنے کے بعد اس کے بہت سے ایجنٹوں میں کسی ایک سے حاصل کیا ہوگا۔ تب تک فریزر کے قتل کو دس سال گزر چکے تھے۔ اس سوال کا جواب ابھی تک نہیں ملا ہے کہ کس مخصوص وقت پر یہ مسودہ اسپرنگر کے ہاتھ لگا تھا۔ اگر یہ واقعہ 1845 یا 1846 کا ہے تو اس میں بہت کم شبہ رہ جاتا ہے کہ 'سیر المنازل' کا مسودہ سیّد احمد کی نظر سے بھی گزرا ہوگا اور اسی سے یہ تجویز ذہن میں آئی ہوگی کہ کیوں نہ ایک اور بہتر کتاب دہلی کے بارے میں لکھی جائے۔ چودھری محمد نعیم 'آثار الصنادید' پر اپنے مضمون میں اس کے برعکس نظریہ پیش کرتے ہیں لیکن یہ بات برلن میں مسودے کی دریافت سے پہلے کی ہے۔ سیّد احمد نے 'آثار الصنادید' کے لیے اسپرنگر کا حوالہ غالباً اس لیے نہیں دیا کیوں کہ وہ فیلکس بوترس سے کیا گیا وعدہ وفا نہ کرنے کی رسوائی جھیل چکے تھے۔ البتہ علمِ ریاضیات سے متعلق ایک فارسی مقالے کا جو اردو ترجمہ سیّد احمد نے کیا تھا اس کے پیش لفظ میں اسپرنگر کا ذکر کیا گیا جو 1846 میں شائع ہوا تھا۔

اس لیے، یہ بات بلاخوفِ تردید کہی جا سکتی ہے کہ یہ تصنیف ایک ساتھ کئی وجوہ کی بنا پر عمل میں آئی جن میں، دہلی اور اس کی تاریخ میں سیّد احمد کی گہری دل چسپی، پہلے دہلی میں اور پھر آگرہ

اور فتح پور سیکری میں مختلف النوع افراد سے ان کا ربط ضبط، ان روابط کی وساطت سے دہلی اور ہندستان سے باہر کی تحریروں تک رسائی، نام وری کی خواہش اور اضافی آمدنی کی ضرورت — جس کی تکمیل میں وہ حالی کے مطابق ناکام رہے — جیسے اسباب کارفرما تھے۔ پہلے اڈیشن کی بات کریں تو شواہد کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ اس کے ناشر عبدالغفور نے سیّد احمد کو منافع کا حصہ نہیں دیا اور دوسرے اڈیشن کی بیش تر کتابیں 1857 کی بغاوت میں تلف ہوگئیں۔ تاہم اس کتاب کی بدولت سیّد احمد کو بہتر شناخت ملی جس کے وہ بجا طور پر مستحق تھے۔ طباعت کے چند برس بعد ہی 1861 میں 'آثارالصنادید-2' کا پیرس میں گارساں دتاسی نے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا جس سے تین سال بعد رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف گریٹ برٹین اینڈ آئر لینڈ نے سیّد احمد کو آنریری فیلو کا درجہ دے دیا۔

اگر ہم 'آثارالصنادید' کے کچھ حصوں کے، آرناتھ کے غیر معتبر ترجمے کو نظر انداز کردیں — جو گارساں دتاسی کے فرنچ ترجمے سے انگریزی میں کیا گیا تھا — تو 'آثارالصنادید' کا اب تک انگریزی میں کوئی ترجمہ نہیں ہوا۔ بدقسمتی سے اس کی دونوں اشاعتوں — آثار-1 اور آثار-2 — کا اصل کتابوں سے جو ترجمہ رعنا صفوی نے انگریزی میں کیا ہے وہ نہایت ہی ناقص کام ہے۔ ایک مصنف کے طور پر سیّد احمد کی ذہانت جو 'آثارالصنادید' کی ہر سطر اور ہر جملے کی لفظی ترتیب کو صیقل کردیتی ہے اور قدیم نوادر و آثار کے ماہر کے طور پر جو سخت محنت انھوں نے اس کتاب کی تحریر میں کی تھی، وہ صفوی کے ترجمے میں دھندلا کر رہ گئی ہے۔ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کرتے وقت، مترجم کے لیے کم از کم اس زبان (Source Language) پر مکمل عبور حاصل ہونا لازم ہے جس سے ترجمہ کیا جارہا ہے اور دوسری زبان (Target Language) کا عملی نوعیت کا علم ہونا بھی ضروری ہے۔ 'آثارالصنادید' کو انگریزی میں لکھتے ہوئے، اگر یادگاروں پر موجود عبارتوں کی عربی کو چھوڑ بھی دیں تو بھی اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ کرتے وقت کم از کم تین زبانوں سے لازماً واسطہ پڑے گا: اردو، فارسی اور انگریزی۔ صفوی ان میں سے صرف ایک زبان انگریزی سے واقف ہیں اور وہ اردو جو آثارالصنادید کی زبان ہے، کے ساتھ فارسی سے بھی وہ مکمل طور پر ناواقف ہیں۔ 'آثارالصنادید' میں استعمال کی گئی اردو کے تناظر میں صفوی کی اردو کی صلاحیت اس قدر معمولی درجے کی ہے کہ وہ اس کتاب کا انگریزی ترجمہ کرنے کی کسی بھی طرح اہل نہیں تھیں۔ ان کے مترجمہ متن میں جا بجا لفظی کمزوریاں ہیں اور سیّد احمد نے 'آثارالصنادید' میں جو خوش طبع، پرمزاح اور حیات آفریں اندازِ نثر اختیار کیا تھا، اسے ایک علمی زبان کے طور پر

سمجھنے میں ان کی اُردو میں مہارت تقریباً نہیں کے برابر ہی ہے۔اس لیے اصفوی کئی جگہ "some famous poet" جیسے مبہم فقرے بھی استعمال کرتی ہیں۔اب یا تو کوئی شاعر مشہور (famous) ہوسکتا ہے یا پھر وہ مبیّنہ طور پر some کے زمرے میں آتا ہوگا۔ انگریزی زبان کی فاش غلطیاں بھی کتاب کے حسن کو ترجمے میں مزید داغ دار کرتی ہیں۔زبان کا یہ استعمال ایک علمی زبان کے طور پر صفوی کی انگریزی جاننے کی صلاحیت پر بھی سوالیہ نشان لگاتا ہے۔

صفوی کے پیش لفظ کو دیکھیں تو وہ 'آثار الصنادید' کا ترجمہ کرنے میں اپنی واماندگی کا اعتراف کرتی نظر آتی ہیں۔ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ کتاب کوئی بہت بڑا پہاڑ جیسا پتھر تھا جسے فارسی اور اُردو سے لاعلمی کے باوجود انھیں اس کا ترجمہ کرکے اٹھانا ہی تھا۔کتاب کے موضوع پر ان کی کمزور گرفت بھی صاف نظر آتی ہے جس نے ترجمے کو مزید ناقص کردیا ہے۔اس سے بھی زیادہ افسوس ناک بات یہ ہے کہ رعنا صفوی نے دونوں کتابوں کے متعدد حصوں کے لیے ماہر جراح کے آلات کے بجائے ایک اناڑی قصائی کی چھری سے کام لیا ہے جسے ایک تاریخی متن پر غیر ضروری قاتلانہ حملے کے سوا اور کوئی نام نہیں دیا جاسکتا۔اس اناڑی پن کے ساتھ کی گئی کاٹ پیٹ کا ایک شکار 'آثار الصنادید-1' میں لوہارو کے نواب ضیاء الدین احمد خان کی وہ تقریظ بھی ہوگئی ہے جو سیّد احمد کو بہت عزیز تھی۔صفوی نے صہبائی اور آزردہ کی لکھی ہوئی منظوم تقاریظ کا ترجمہ کیا ہی نہیں اور صرف غالب کی تقریظ شائع کردی جو ترجمے کے (آداب کے) ساتھ ایک مذاق کے سوا کچھ نہیں۔'آثار الصنادید-1' سے سیّد احمد کے لکھے ہوئے پیش لفظ کو حذف کردینا صفوی کے جرم کو اور سنگین کردیتا ہے۔پیش لفظ کسی کتاب کو لکھنے کے سلسلے میں مصنف کی فہم اور ترغیبات کے ذیل میں ایک پس منظر فراہم کرتا ہے۔اسے حذف کردینے جیسی دست درازی اگر کوئی ترجمہ نگار کرتا ہے تو یہ تاریخی متن کے لیے ایک ضرر رساں عمل ہے۔'آثار الصنادید-2' کے لیے لکھے گئے سیّد احمد کے پیش لفظ کا ترجمہ بھی صفوی نے نہیں کیا ہے۔اس کے بجائے انھوں نے اغلباً آرتھر آسٹن رابرٹس کا کیا ہوا انگریزی ترجمہ دے دیا ہے جو اصل کتاب میں کافی تحذیف کے ساتھ پیش کیا گیا تھا۔اگر انھوں نے ایسا کیا ہے تو اسے سرقے کے علاوہ اور کوئی نام نہیں دیا جاسکتا۔اسی طرح انھوں نے دہلی کے خانوادوں کی فہرست بھی 'آثار الصنادید-2' کے بابِ اوّل سے یہ کہتے ہوئے ہٹادی ہے کہ وہ جدید علمی معیار سے ہم آہنگ نہیں ہے۔اول تو جدید علمی معیار کا فیصلہ کرنے کی حیثیت صفوی کی نہیں ہے۔دوسرے اپنی خود ساختہ تھیوری کے اس اطلاق کو ان کی سنگین علمی بددیانتی کے سوا کوئی اور نام نہیں دیا جاسکتا۔ویسے بھی اس قسم کی مدیرانہ دخل اندازی متن کو روشن کرنے کی بجائے بجھا کر

رکھ دیتی ہے جو آثار الصنادید کے اس ترجمے کے ساتھ تو ہر قدم پر ہوا ہے۔ ترجمہ نگار کا کام ہوتا ہے متن کو بہتر سے بہتر انداز میں دیانت داری کے ساتھ پیش کرنا نہ کہ قاری کو اس کے کسی حصے سے اس لیے محروم کر دینا کہ مترجم میں اس کا ترجمہ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، یا وہ اس کی سمجھ میں ہی نہیں آیا، یا پھر کسی اور عدم صلاحیت کے سبب وہ اس حصے کو حذف ہی کر دے۔ صفوی پہلے ہی اصل متن کی بو باس اور اس کے سریلے پن کو اپنے ترجمے میں ضائع کر چکی تھیں۔ یہ خامیاں ہمیں صرف یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کرتی ہیں کہ صفوی مترجم اور مدیر دونوں حیثیتوں سے ناکامی کی مثال ہیں۔

یہ کتاب ان رنگین تصویروں کی شمولیت سے قابلِ قدر ہو سکتی تھی جو سیّد احمد نے شاید تیسرے مسودے کے لیے مصوروں سے تیار کرائی تھیں اور جو بعد میں 1857 کے انقلاب کے دوران بہت سی تصویروں کے تلف ہو جانے کے باوجود بھی بچ گئی تھیں۔ ان میں سے کئی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں محفوظ ہیں اور کچھ برٹش لائبریری میں بھی موجود ہیں۔ کتاب میں مترجم کے تفصیلی نوٹ کے طور پر بھی ایسے مضمون کی ضرورت تھی جو تاریخ اور دہلی پر لکھے گئے متون میں آثار الصنادید کا مقام متعین کرتا۔ یہ متعلقہ مقامات اور ان کی تاریخ کے بارے میں ایک معلوماتی مضمون کا کام بھی کرتا مگر رعنا صفوی سے یہ توقعات وابستہ کرنا کسی طرح بھی مناسب نہیں۔ جو لوگ 'آثار الصنادید' کے مختلف پہلوؤں میں دل چسپی رکھتے ہیں، ان کے لیے کرسچین ڈبلیو ٹرول، چودھری محمد نعیم، ڈیوڈ لیلی ویلڈ اور سنیل کمار کے انگریزی میں لکھے ہوئے کئی قابلِ قدر مضامین موجود ہیں۔ یہ تبصرہ نگار اس علمی کام کے لیے ان سبھی اسکالرز کا شکر گزار ہے۔

عقل و دانش اور علم سے کام لینے والوں میں شامل ایک معروف تاریخ داں کے طور پر صفوی کی عوامی شہرت اور اپنی متانت و علمیت کے لیے مشہور جرائد و رسائل میں ان کے کالموں کی مستقل اشاعت کو پیشِ نظر رکھیں تو کوئی بھی ان کے کام پر تنقیدی نگاہ ڈالنے اور اس کا احتساب کرنے سے پہلے کئی بار سوچے گا اور اگر کچھ لکھنے کی ہمت کرے گا تو بھی بے حد محتاط انداز میں۔ اگر آپ سوشل میڈیا کی سماجیات سے واقف ہیں تو آپ کو یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اس طرح کی شہرت حاصل کرنا جو صفوی کے حصے میں آتی ہے، کس قدر آسان ہے۔ صفوی، سوشل میڈیا کے اور بہت سے ستاروں کی طرح، ایک کمیٹڈ فالوئنگ رکھتی ہیں اور تاریخ کے میدان میں ان کی شہرت کو چیتن بھگت کی شہرت کے مماثل قرار دیا جا سکتا ہے۔ بھگت کی طرح ہی اپنے پسندیدہ شعبۂ کار پر صفوی کی بھی پکڑ نہایت ہی ڈھیلی ہے۔ اُسی کی طرح ان کی زبان بھی کمزور اور لاغر سی ہے۔ بھگت کی کتابوں کی طرح ان کا طرزِ بیاں بھی سطحی، ناقص اور ناکافی خیال انگیزی پر مبنی ہوتا ہے۔ اِس کے باوجود

دونوں کے کام میں نظر آنے والا بہ ظاہر سادہ پن جو دراصل ان کے سنجیدہ علمی کام نہ کرنے کی صلاحیت کا عجز ہے، انھیں اور ان جیسے لوگوں کو مختلف وجوہ سے مقبول کر دیتا ہے۔ بھگت عجیب و غریب قسم کا کٹّر مذہبی ہے اور صفوی کے مذہبی اور سیاسی نظریات سے ہم واقف نہیں ہیں۔

ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ رعنا صفوی تاریخ تک عام قاری کی رسائی کو ممکن بنانے کے لیے کام کر رہی ہیں۔ یہ ایک واجب دلیل ہے اور اس پر سنجیدگی مگر احتیاط کے ساتھ غور کیا جانا چاہیے۔ تاریخ تک رسائی اچھی بات ہے لیکن یہ تاریخ کی صحت و درستی کی قیمت پر بالکل نہیں ہونی چاہیے۔ سہل انگاری اور دست رس کے عذر نے رعنا صفوی کے یہاں، حوالہ دینے سے گریز کی عادت پیدا کر دی ہے جب کہ تاریخ لکھنے کے عمل میں یہ اصول بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ اپنے بہت سے کالموں اور دہلی پر اپنی دو کتابوں میں صفوی نے 'آثار الصنادید' کے اقتباسات دہرائے ہیں لیکن یا تو اس نسبت کو واضح نہیں کیا یا پھر اسے حذف کر دیا۔

صفوی کے زیرِ نظر ترجمے کے حق میں زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ سیّد احمد کے اس شاندار متن کو جو کہ قدیم آثار کے شوقین کے طور پر اُن کی زندگی کے مختصر عرصے کی آخری یادگار رہے، انگریزی میں قارئین تک لانے کی سمت میں یہ ترجمہ محض ایک ایسے قدم کی حیثیت رکھتا ہے جو پہلا قدم تو ہے مگر یہ قدم بھی غلط ہی پڑ گیا۔ 1857 کی بغاوت کے بعد سیّد احمد نے دہلی کے بارے میں یا قدیم عمارتوں، شہروں، ان کے باشندوں اور ماضی یا حال کے بارے میں کبھی کچھ نہیں لکھا۔ 1892 میں اپنی وفات سے چھے سال پہلے انھیں دہلی کی ایک کانفرنس میں مدعو کیا گیا۔ اس موقعے پر انھوں نے لکھا:

> ''بدبختی اور نحس سیارگان کے اثرات مسلمانوں پر، ان کی آبادیوں پر اور ان کے ہمسائیگان پر ابھی تک چھائے ہوئے ہیں۔ ان کا مزاج، ان کے اخلاق و آداب، رسم و رواج اور برتاؤ، ان کے معاشرتی حالات، سب اس قدر بدل گئے ہیں کہ جب کبھی میں دہلی جاتا ہوں اور کسی سے ملتا ہوں تو حیران رہ جاتا ہوں: یہ کس ملک اور کس سرزمین کے باشندے ہیں؟ خدا نے وہ سب کچھ واپس لے لیا ہے جو دہلی کے پاس تھا۔ اور یہی وہ حشر ہے جو اُس قادرِ مطلق، اُس مالکِ کُل نے مقدر کیا ہے۔''[11]

نکھل کمار سے ٹوئٹر Twitter:@niksez پر رابطہ کیا جا سکتا ہے۔

حواشی:

1. 'Syed Ahmad and His Two Books Called 'Asar-al-Sanadid'، از چودھری محمد نعیم، ماڈرن ایشین اسٹڈیز، کیمبرج یونیورسٹی پریس 2010، شمارہ نمبر، جلد نمبر اور صفحات نمبر نہیں ہیں۔
2. A note on an early topographical work of Sayyid Ahmad Khan: Asar al-Sanadid از کرسچین ڈبلیو ٹرول Christian W. Troll
3. Shaikh Imam Bakhsh Sahba'i: Teacher, Scholar, Poet, and Puzzle-master از سی ایم نعیم، مشمولہ The Delhi College از مارگٹ پرنو، مطبوعہ اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، 2006
4. گلستانِ سخن، از مرزا قادر بخش صابر دہلوی
5. حیاتِ جاوید، از خواجہ الطاف حسین حالی، مطبوعہ شلپائین، 2012
6. A note on an early topographical work of Sayyid Ahmad Khan: Asar al-Sanadid از کرسچین ڈبلیو ٹرول Christian W. Troll
7. شکر گزار ہوں شمس الرحمان فاروقی کا جنھوں نے یہ شعر اور شاہ نصیر کی غزل پڑھ کر سنائی اور اس کی اہمیت کے بارے میں بتایا۔
8. From Antiquary to Social Revolutionary: Syed Ahmad Khan and the Colonial Experience از شمس الرحمٰن فاروقی
9. Dr. Aloys Sprenger and the Delhi College از ایم اکرام چغتائی، مشمولہ، The Delhi College از مارگٹ پرنو، مطبوعہ اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، 2006
10. tps://nuktacheen.blogspot.com/2018/04/sair-ul-manazil-review.html
11. From Antiquary to Social Revolutionary: Syed Ahmad Khan and the Colonial Experience از شمس الرحمٰن فاروقی۔

◆◆◆

اس مترجمہ متن پر جو Asar-us-Sanadid ہی کے عنوان سے 2018 میں Tulika Books, New Delhi سے شائع ہوا تھا، مصنف کے انگریزی میں لکھے گئے تبصرے کا مکمل متن
http://nuktacheen.blogspot.com/2019/04/syed-ahmad-khans-asar-us-sanadid-review.html
پر ملاحظہ کیا جا سکتا ہے جو قدرے اختصار کے ساتھ The Book Review اپریل 2019، جلد XLIII No.4 میں بھی شائع ہوا ہے جس کا لنک ہے:
http://thebookreviewindia.org/a-canonical-text-2/

محمد حسن عسکری پر خصوصی شمارہ: چند معروضات

سب سے پہلے تو ''اُردو ادب'' کے محمد حسن عسکری نمبر کے لیے مبارک باد قبول کیجیے جن کی یاد اُن کی صدی کے موقعے پر ہندستان کی اُردو دنیا کو نہیں آئی۔ عسکری کے تعلق سے اتنی اہم تحریریں ایک جگہ جمع کر دی گئی ہیں کہ جی خوش ہو گیا۔ عسکری نمبر کی یہ خصوصیت بھی قابلِ ذکر ہے کہ تمام مضامین نئے ہیں۔

میری بات سے آپ اتفاق کریں یا نہ کریں 'باز دید' کے تحت عسکری کے جن مضامین پر تجزیے لکھے گئے ہیں اُنھیں ادب کی بہت سی برگزیدہ شخصیتوں نے بھی پڑھنے کی زحمت نہ کی ہوگی۔ اس خصوصی شمارے میں ڈاکٹر خالد جاوید کا مضمون جس کی اشاعت آپ نے کس مصلحت سے کی ہے، یہ تو آپ ہی جانیں، مگر یہ قاری کو پوری طرح بدحظ کر دیتا ہے۔ جاوید صاحب کا مضمون چیخ چیخ کر کہہ رہا ہے کہ انھوں نے عسکری کی صرف چند تحریریں ہی پڑھی ہیں۔ اردو سے باہر کے ادب کا ان کا مطالعہ بھی نہیں کے برابر ہے، اس کا اندازہ بھی ان کی اس تحریر سے ہو جاتا ہے۔ انگریزی ادب تو ان کے لیے دور کا جلوہ ہے اور غالباً وہ فرانسیسی ادب کو بھی انگریزی ادب ہی کا حصہ اس لیے سمجھتے ہیں کہ دونوں کا رسمِ خط ایک ہی ہے! انھوں نے عسکری کی دو تین تحریروں کو سامنے رکھ کر ''محمد حسن عسکری کا اسلوبِ نگارش بنام مغربی افکار' جیسا بھاری بھرکم عنوان قائم کر کے پہلے تو یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ عسکری کے مغربی ادب سے متعلق افکار و خیالات کی انھیں بہتر سمجھ ہے۔ خدا جانے قاری کو بے وقوف سمجھنے کا لائسنس انھیں کس نے دے دیا ہے؟ خالد جاوید نے ساری توجہ صرف اس بات پر صرف کر دی ہے کہ عسکری کو مغربی ادب کا معمولی علم تھا۔ ان کے اس خیال سے عسکری کے بدترین مخالف بھی اتفاق نہیں کریں گے۔ جاوید صاحب کی کم علمی ان کے ہر جملے میں بول رہی ہے۔ خالد جاوید کی تحریر خود کہہ رہی ہے کہ انھوں نے بس عسکری کی دو تین تحریروں کو پڑھنے کے بعد (اگر اسے پڑھنا کہا جائے) ایک ہی نشست میں اتنے اہم عنوان سے مضمون لکھنے

کی ہمت کرڈالی۔ جو کام خالد جاوید خود کرتے ہیں، وہی انھوں نے عسکری کے بارے میں بھی تصور کرلیا اور یہ جملہ ان کے قلم سے پھسل گیا کہ ''عسکری کو بہت جلدی رہتی ہے، وہ سنجیدگی سے لکھتے نہیں ہیں''۔ خالد جاوید کے بارے میں ان کے صرف اس مضمون ہی کی روشنی میں یہ بات تقریباً یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ مختصر مضمون اور غیر تجزیاتی مضمون کو پڑھنے کے آداب سے جاوید صاحب واقف نہیں ہیں۔ اس مضمون کا مقصد شہرت کے حصول کے سوا کچھ نہیں مگر یہ کام سلیقے سے بھی کیا جاسکتا ہے جس کے لیے مطالعہ لازمی شرط ہے اور جس سے خالد جاوید صاحب کو کوئی علاقہ ہی نہیں ہے۔ اس قسم کی تحریر قلم کار کی ذہنی تربیت اور ان معاشرتی حالات کی آئینہ دار ہے جس میں اس کی پرورش ہوئی ہوگی۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''مجھے نہیں معلوم یہ مضمون اور اس قبیل کے (عسکری کے) دوسرے مضامین کن لوگوں کے لیے لکھے گئے ہیں۔ کیا اُردو کے ان قارئین کے لیے جن کا انگریزی اور فرانسیسی زبان وادب کا مطالعہ عسکری صاحب سے بھی زیادہ بلند تھا یا اُردو مدرسوں سے فارغ اُن طلبہ کے لیے جو چند نام سننے کے لیے اپنے کانوں کو یوں کھولے ہوئے ہوں جیسے تبرک کے چند دانوں کے لیے، کھلے ہوئے ہاتھ''۔

عسکری اور اُردو والوں کے لیے گھٹیا زبان کا استعمال مضمون نگار کی ذہنی ساخت کا پتا دیتا ہے۔ وہ سنجیدگی کے ساتھ عسکری کے خیالات سے بحث کرتے تو انھیں اختلاف کا پورا حق تھا، مگر انھوں نے اپنی کم علمی کو دوسرے کی ٹوپی اچھالنے کے لیے استعمال کیا جو کسی طرح مناسب نہیں۔ اچھا تو یہ ہوتا آپ لوگ کلیم الدین احمد کا مضمون شائع کردیتے۔ کلیم الدین احمد نے عسکری کو کیا کچھ نہیں کہا مگر کسی نے ان کے خلوص پر شک نہیں کیا۔ کلیم الدین احمد نے عسکری کو رد کرتے ہوئے علمی وادبی بنیادوں کو سامنے رکھا تھا۔ ان کی نظر میں پورا سرمایۂ مغرب تھا جس کی خالد جاوید صاحب کو ہوا تک نہیں۔ کلیم الدین احمد کو لوگوں نے اگر غم وغصے کے بعد بھی قبول کرلیا تو اس کی وجہ ان کا علم، خلوص اور شائستگی تھی اور ان میں سے کسی ایک صفت کا گزر بھی خالد جاوید کے یہاں نہیں ہوا۔

■■■

عبدالرحمٰن مومن (پٹنہ)

اس شمارے کے اہلِ قلم☆

جناب شمس الرحمٰن فاروقی	C-29, Hastings Road, Allahabad-211001 E-mail: srfaruqi@gmail.com
جناب محمد عاطف	246, Sutlej Hostel, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067 E-mail: atifnisar6@gmail.com
پروفیسر معین الدین عقیل	B-215, Block 15, Gulshan-e Johar Karachi-75290 Pakistan E-mail: moinuddin.aqeel@gmail.com
پروفیسر سیّد علی ندیم رضوی	Head, Department of History, Aligarh Muslim University, Aligarh (UP) E-mail: nrezavi@gmail.com
ڈاکٹر محمد الیاس الاعظمی	Shaista Manzil, 641, Pura Ghulami, Behind Aawas Vikas, Azamgarh-276001 (UP) E-mail: azmi408@gmail.com
ڈاکٹر ارشد محمود ناشاد	Associate Professor of Urdu, Allama Iqba Open University, Islamabad (Pakistan)
جناب آصف فرخی	B-155, Block 5, Gulshan e Iqbal, Karachi (Pakistan) E-mail: asiffarrukhi@hotmail.com
جناب نصرت ظہیر	C 280 IInd Floor, Khusro Apartments, (Near German Clinic) Lane: 27, Shaheen Bagh, Abulfazl Enclave Part 2, New Delhi-110025 E-mail: nusratzaheer@gmail.com
ڈاکٹر ابراہیم افسر	Ward No.1, Mehpa Chauraha, Nagar Panchayat Siwal Khas, Meerut-250501 (UP) E-mail: ibraheem.siwal@gmail.com
ڈاکٹر نجم الہدیٰ	Door No.6, Third Floor, Block 1, DIG Headquarters 'Kilpauk' (Near Kilpauk Police Station) Chennai-600010 E-mail: najmulhoda@gmail.com
جناب فصیح الرحمٰن	Reseach Scholar, Departement of Urdu Aligarh Muslim University, Aligarh (UP) E-mail: fasi.khan90@gmail.com
جناب نکھل کمار	Flat No 606, Tower-22, Lotus Boulevard, Sector 100, Noida - 201305 (UP) E-mail:nikhil.sez@gmail.com

☆ موجودہ شمارے میں جس ترتیب سے مضامین شائع ہوئے ہیں اُسی ترتیب سے اہلِ قلم کی یہ فہرست مرتّب کی گئی ہے۔

شارحینِ غالب سیریز (مونوگراف)
گولڈن جبلی تقریبات 2019-1969

رشید حسن خاں

(کلامِ غالب کے شارح)

عمیر منظر

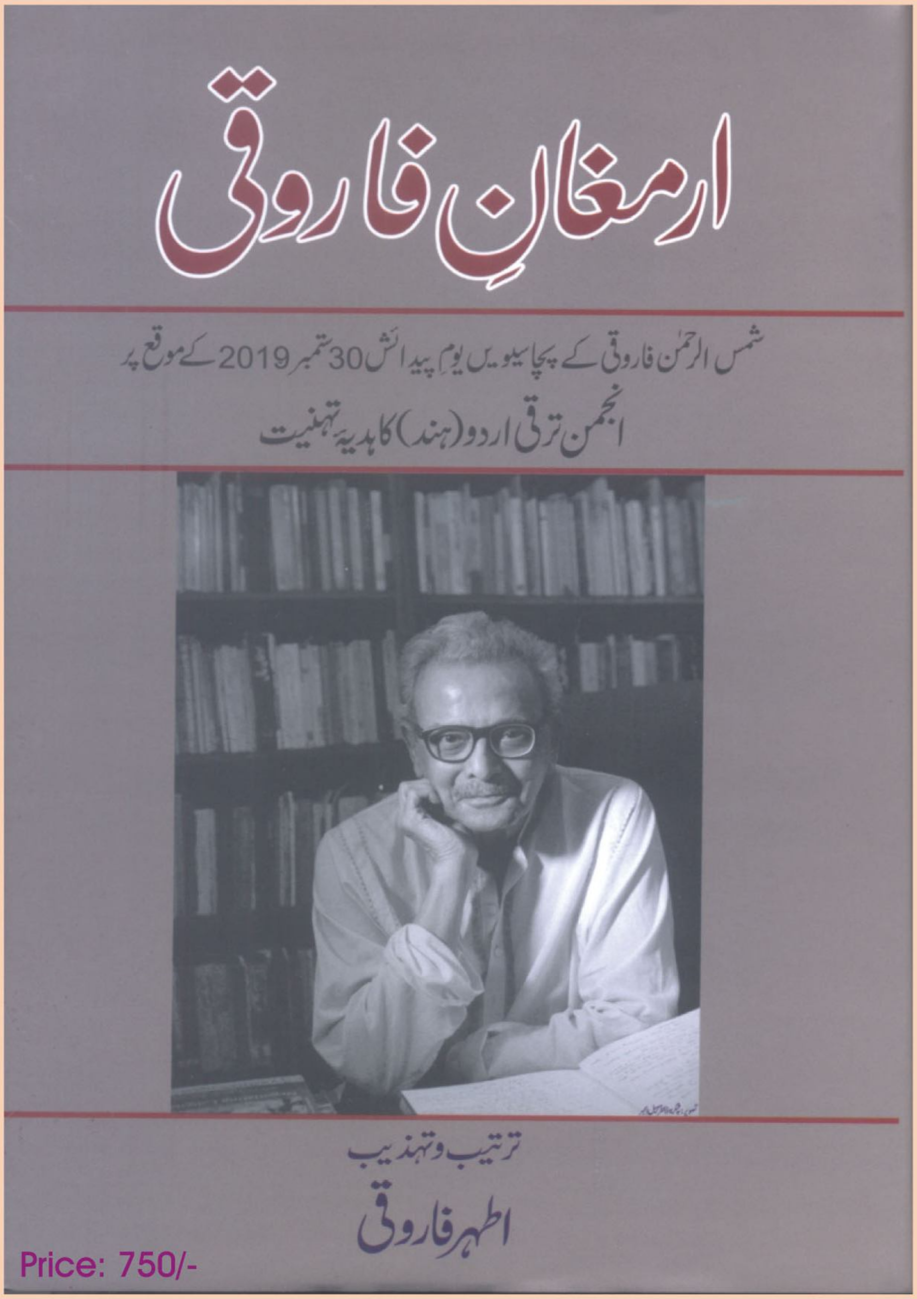
غالب انسٹی ٹیوٹ، نئی دہلی

Price: 100/-

Quarterly
URDU ADAB
Anjuman Taraqqi Urdu (Hind)
Urdu Ghar, 212, Rouse Avenue
New Delhi - 110002

Price: 150/-
RNI No. 13640/57
ISSN: 0042-1057
Vol. 64
Issue: 253
Date of Publishing:
January 15, 2020

January, February, March 2020



Printed and published byAbdul Bari on behalf of the Anjumn Taraqqi Urdu (Hind)
Urdu Ghar, 212, Rouse Avenue, New Delhi - 110002, and
Printed at Asila Offset Printers, 1307-08, Kalan Mahal, Daryaganj, New Delhi - 110002
Editor: **Dr Ather Farouqui**, E-mail: farouqui@yahoo.com
E-mail: urduadabquarterly@gmail.com, Ph: 0091-11-23237722,23237733